Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIII. Band 3. Heft.

X.

Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen.

Von

Wilhelm Dilthey.

Erster Theil.

Ich versuche darzustellen, in welchem Zusammenhang sich der europäische Pantheismus entwickelt hat. Ich möchte die äusseren Verbindungen aufzeigen, welche die einzelnen Systeme in der Continuität der philosophischen Tradition verknüpfen. Aber diese Tradition, welche den Späteren die Schriften der Früheren in die Hand giebt, ist doch nur die Bedingung, welche eine innere Entwicklung des Pantheismus zu neuen vollkommneren Formen ermöglicht hat. Die Entwicklung selber hängt von den Veränderungen der Kultur und dem Fortschreiten des wissenschaftlichen Geistes ab. Zugleich ist sie aber in der scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit der systematischen Formen von einer inneren Gesetzmässigkeit beherrscht, welche in der Bewusstseinsstellung des Pantheismus gegründet ist. Eine in dem Problem selber enthaltene ruhelose Dialektik treibt immer neue Formen aus den alten hervor und lässt bei keiner erreichten Gestalt des systematischen Denkens dieses ausruhen. Die Darstellung dieses Zusammenhanges soll dann ermöglichen, Entstehung und Bedeutung des modernen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus ersichtlich zu machen,

welcher in Deutschland durch Herder, Goethe, Schelling, Steffens, Oken, Schleiermacher und Hegel, von Geistern geringeren Ranges abgesehen, hervorgebracht worden ist.

Auch der Naturalismus und der naturalistisch orientierte Positivismus bilden einen solchen Typus der Lebens- und Weltanschauung, der sich in geschichtlicher Continuität gesetzmässig entwickelt hat. Dieser Typus ist zunächst in dem Ueberwiegen der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Wirklichkeit nach ihrer Masse und ihrer äusseren Wucht gegründet: die geistigen Thatsachen erscheinen wie Interpolationen in dem grossen Texte der physischen Welt; tiefer noch darin, dass diese physische Welt zugleich der ursprüngliche Sitz aller Erkenntniss von Gleichförmigkeiten ist. So entsteht der Naturalismus des Alterthums. Aber von Protagoras ab treiben die Schwierigkeiten, welche in der äusseren Erfahrung der physischen Welt enthalten sind, in ruheloser Dialektik zur Ausbildung der positivistischen Systeme. Karneades schon verlegt die Giltigkeit der Erkenntniss aus der dem griechischen Geiste so gemässen Relation von Abbilden eines objectiv Aeusseren durch Vorstellungen hinüber in die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander und mit den sie repräsentierenden Begriffen zu einem widerspruchslosen Zusammenhang. In diesem Begriff der höchsterreichbaren Wahrscheinlichkeit war ein Standpunkt gewonnen, von welchem aus gleichzeitig die Metaphysik aufgelöst und dem Erfahrungswissen ein wenn auch bescheidenes Mass von Geltung zugesichert werden konnte. Zugleich entwickelt sich allmählich der Begriff der Phänomenalität der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Welt. Hobbes zuerst findet das positivistische Verfahren, mit dieser Einsicht die Begründung der Erkenntniss auf das in der äusseren Erfahrung Gegebene zu verbinden. Hume hat die akademische Skepsis von den radicalen Theorien des Pyrrhon und seiner Nachfolger unterschieden und sich als den Schüler dieses akademischen Zweifels bekannt. Er übernimmt von diesem die blosse empirische Thatsächlichkeit unsrer sinnlichen Organisation und des mit ihr zusammenhängenden Denkens, den Ersatz der Abbildungslehre durch Uebereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander, den repräsentativen Charakter

der Begriffe und die Bestimmung des Ziels der Erkenntnsis des Wirklichen als Wahrscheinlichkeit. Von diesen Sätzen schreitet er selber nun fort zur Reduction unserer Erkenntnissmittel auf Association und Eingewöhnung, zur Einschränkung der Erfahrungswissenschaft auf Gleichförmigkeiten der Consistenz und Succession und zur universalen Geltung dieser Gleichförmigkeiten auch auf dem geistigen Gebiet. Nun treten d'Alembert und Turgot, die Begründer des Positivismus auf, dies Wort in engerem Sinne genommen. Nicht wie Hartley und Hume zergliedern sie das Bewusstsein, sondern ihre Philosophie ist Generalisation aus der fortschreitenden Naturwissenschaft. Der Gesichtspunkt des empiristischen Phänomenalismus beherrscht Hume wie d'Alembert, und naturalistisch ist die Grundstimmung des Einen und des Anderen. D'Alembert und Turgot gehören der Encyclopädie an; die Aussenwelt, die Erkenntniss der physischen Regelmässigkeiten ist auch ihnen der einzige Gegenstand strengen Wissens. Aber sie schränken den Materialismus durch den empiristischen Phaenomenalismus ein, den Hobbes und Berkeley geschaffen hatten. Die Dynamik — so lehren d'Alembert und Lagrange — bedarf keiner Sätze, welche zu den Ursachen der physischen Phänomene und den Wesenheiten dieser Ursachen hinauslangen. Sie ist in sich ganz geschlossen als Darstellung der Regelmässigkeiten der Phänomene. Den Erscheinungen, welche in die Erfahrung fallen, sind als feste und eindeutige Abstractionen die Begriffe von Raum und Zeit, Materie und Bewegung zu entnehmen, welche für die Anwendung der geometrischen Betrachtung wie des Kalküls auf die Natur erforderlich sind. Wie die Annahme einer Aussenwelt sich nur rechtfertigt, weil sie die Voraussetzung unserer Inductionen für das logische Arrangement der Phänomene ist, so rechtfertigen sich auch die Begriffe, welche wir der Erkenntniss dieser Aussenwelt zu Grunde legen, durch ihre Brauchbarkeit. Die philosophische Generalisation aus diesem Fortschritt zieht zweierlei Consequenzen. Dieser Fortschritt von der Einmischung metaphysischer Conceptionen, insbesondere des Zweckbegriffs in das naturwissenschaftliche Denken zu dem nun gewonnenen Begriff der Naturerkenntniss ermöglicht eine neue Generalisation systematischer Art und eine solche von

historischem Charakter. Die Wissenschaften bilden einen Zusammenhang, welcher von den abstraktesten Zweigen derselben im Verhältniss von Abhängigkeit fortschreitet. Die Philosophie ist das Bewusstsein dieses Zusammenhangs, und diese empiristische, alles Wissen in die Relationen der Phänomene einschliessende Philosophie ist es, welche den metaphysischen Conceptionen nun eben jetzt ein Ende macht, die noch in der Naturwissenschaft von Leibniz, den Newtonianern, Maupertuis und Euler fortwirkten. Das Ende einer langen metaphysischen Epoche, voll von unfruchtbaren Streitigkeiten und antinomischem Speculiren. Nur ein Schritt war von da zum Dreistadiengesetz, das Turgot formulirte. Fassen wir zusammen: in dem Psychologismus von Hume, welcher die Fähigkeiten des Menschen auf elementare Einzelleistungen zurückführte, wie sie in dem Thierreich schon angelegt sind, nur dem Grade nach von menschlichem Seelenleben verschieden — Hobbes hatte dasselbe Princip der Gleichartigkeit von menschlichem und thierischem Seelenleben durch Betonung der logischen Fähigkeiten der Thiere zu begründen versucht — und in dem französischen Positivismus von d'Alembert und Lagrange, von Turgot und Condorcet hat in geschichtlicher Continuität ein Standpunkt sich entwickelt, welcher eine der grossen typischen Weltanschauungen der Menschheit in unser modernes Denken hinein fortsetzt.

Eben ein solcher innerer Zusammenhang besteht in dem Typus der Weltansicht, die man möglichst allgemein als den Idealismus der Personalität oder der Freiheit bezeichnen kann, und verbindet Sokrates, das römische Denken und das christliche Glauben, die schottische Schule, Kant, Jakobi und Fichte, Maine de Biran und seine Schule, Hamilton und seine Nachfolger.[1])

Wie diese beiden Typen der Lebens- und Weltanschauung, so ist auch der Pantheismus der Ausdruck einer Lebensverfassung. Diese aber soll hier nicht vor unseren Untersuchungen dargestellt, sondern sie soll aus ihnen selber zur Erkenntniss gebracht werden. Diese Lebensverfassung wird Metaphysik und entwickelt einen Zusammenhang von Begriffen, welche nach der ihnen eigenen

---

[1]) Ueber diesen Typus das Nähere Archiv XI, 4, 579 ff.

Dialektik immer neue Formen von Systemen fordern. Und so bilden diese metaphysischen Systeme eine Entwickelung, deren zur Zeit höchster Punkt in dem entwickelungsgeschichtlichen Pantheismus erreicht wird.

I.

Als Steffens seinen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus darstellte, ging er davon aus, dass dieser Monismus nur eine Erneuerung der ältesten griechischen Lehren sei. So ist auch Hölderlins dichterischer Pantheismus von dem Bewusstsein dieser Abkunft getragen. Aber auch wo die Erinnerung an diesen Ursprung nicht so lebendig ist, lässt sich der Zusammenhang erweisen, in welchem durch Mittelglieder alle pantheistischen Systeme untereinander und mit dem Alterthum verbunden sind.

Durch die Aufgabe, welche die ältesten griechischen Monisten sich stellten, war sofort der evolutionistische Standpunkt gegeben. Sie wollten die Entstehung des Universums aus der göttlichen Einheit erklären. So entwickeln sie ein System, welches die Ausbildung gesonderter Theile der Natur, die Entstehung der Erde und der Gestirne, auf der Erde dann die Entwickelung der organischen Lebewesen fasslich machen will.

In zwei Formen hat der griechische Monismus sich ausgebildet. Die eine derselben legt eine Weltkraft zu Grunde. Die andere nimmt in der Vertheilung des Weltstoffs unter den Atomen solche an, welche die Fähigkeit der Empfindung und willkürlichen Bewegung in sich tragen. Auf diesem Standpunkte glauben dann Leukipp, Demokrit, Epikur und Lucretius einer einheitlichen göttlichen Kraft entrathen zu können.

Beide Formen des Monismus aber liegen den Naturerklärungen der folgenden Zeit zu Grunde. Ja, stärker noch als Heraklit oder die Stoa hat die Welterklärung des Lucretius auf die nachfolgenden Systeme einer Evolution des Universums gewirkt. Buffon, Robinet, Diderot knüpfen an diese monistische Interpretation der Natur an.

Der pantheistische Monismus Griechenlands empfing seine vollkommenste Form in dem stoischen System. Dieses war über Heraklit vermittelst der Aristotelischen Grundbegriffe hinaus-

gegangen. Die Vernunft oder das Gesetz des Heraklit äussert sich in der Regelhaftigkeit, an welche der Fluss der Erscheinungen gebunden ist. Das Princip des Heraklit wurde nun als die Grundkraft aufgefasst, welche jedem Ding einwohnt und die Form desselben hervorbringt. Diese Grundkraft ist die Weltseele: selber ein feinster Stoff, aus dessen Umwandlungen alle anderen Stoffe hervorgehen; so wirkt sie in jedem Einzelding, als die Kraft, welche zweckmässig an seinem Stoff sich als Form verwirklicht. Während die Stoffe am Einzelwesen wechseln, hat dasselbe seine Identität und Constanz an dieser inneren Form. Diese belebt in einer Art von „Spannung" das Einzelwesen, und in Raumerfüllung, Gestalt und Qualität bestimmt sie dasselbe. An die Stelle der platonisch-aristotelischen Beziehung des Allgemeinen zum Besonderen tritt im Universum der Stoa die des Ganzen zu seinen Theilen. Die vernünftige Weltkraft äussert sich in dem Universum; sie determiniert jeden einzelnen Theil desselben zu seiner Form durch die Kraft, welche sie ihm mittheilt.

So wird hier zuerst mit klarem Bewusstsein ein dynamischer Pantheismus durchgebildet. Das einzelne Ding ist durch die ihm einwohnende Kraft und deren sich von seinem Mittelpunkte ausbreitende und wieder in ihn zurückkehrende willenartige Spannung eine Entelechie. Diese ist aber getragen und bestimmt durch die vernünftige Weltkraft, welche dem Universum immanent ist. Die in der unbewussten Zweckmässigkeit der Natur wirksame, dann zu bewusstem Zweckwirken sich steigernde vernünftige Kraft ist sonach göttliche Weltseele; die Natur muss dynamisch begriffen werden; der Mensch ist in diesem Naturzusammenhang determiniert. Das Universum ist ein Ganzes: inhaltlich gleichartig, da sein ganzer Stoff in Umwandlungen der einheitlichen Stoff-Kraft entsteht, einheitlich, da diese Stoff-Kraft als Weltseele an jedem Punkte gegenwärtig ist und es an jedem Punkte bestimmt. Jeder Theil desselben ist beseelt, zweckmässig und organisch, da die einwohnende Kraft seine Form bestimmt.

Dieser antike pantheistische Monismus bildet die fortwirkende Grundlage des modernen. Die Hauptrepräsentanten des pantheistischen Monismus von der zweiten Hälfte des sechzehnten

Jahrhunderts ab bis in die ersten Decennien des achtzehnten hinein, Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury sind von ihm bestimmt worden.

Aus dem Alterthum kam überhaupt das Princip der Einheit des gesammten Universums. Die Gleichartigkeit der Weltkörper ihrem Stoffe nach war von Anaxagoras erschlossen worden, und sie wurde von Demokrit und seinen Nachfolgern festgehalten. Erhaltung der Masse und die Unfasslichkeit von Vermehrung oder Verminderung der Bewegungsgrösse waren in den Prämissen des Demokrit enthalten. Die Zurückführung des Zusammenhangs und der Ordnung in den Naturerscheinungen auf die Einheit einer das Universum belebenden Kraft wurde einmüthig von Xenophanes, Heraklit und der Stoa gelehrt. Ein zweites Princip dieses Standpunktes war die Immanenz der Naturdinge in dieser einheitlichen Kraft; es ist in Xenophanes und in Heraklit enthalten. Das dritte Princip des pantheistischen Monismus lag in der Auffassung des Universums als einer von Vernunftkraft beseelten Organisation. Dies Princip war in den Sätzen der Stoa zuerst entwickelt, und es giebt der Naturansicht der Stoa ihre selbständige Bedeutung. Nach dieser Naturansicht war in jedem Ding eine zweckmässig wirkende seelenartige Kraft, die sich in seiner Form äussert. Ist dies der damalige Begriff des Organischen, so war für sie jeder Theil des Universums organisch, nämlich durch eine seelische Kraft erscheinen seine materiellen Bestandtheile zur Form eines Ganzen gebildet.

II.

Die Entstehung des modernen europäischen Pantheismus ist nicht das Werk eines einzelnen Mannes, sondern der geistigen Umwälzung, welche auf das grosse 13. Jahrhundert und die höchste Machtentfaltung des mittelalterlichen Geistes in demselben folgt und beinahe drei Jahrhunderte erfüllt.

Die höchste Entwicklung des mittelalterlichen Geistes entspringt in der Wechselwirkung der arabischen Philosophie und des von ihr erneuerten Aristoteles mit dem Denken der abendländischen Christenheit. Mit dem Ende des 12. Jahrhunderts ist dieser Vorgang in voller

Wirksamkeit. An dem Beginn des neuen Jahrhunderts steht der Parzifal Wolframs von Eschenbach, welcher damals begonnen wurde, dann das Wirken des Franz von Assisi, das zu derselben Zeit anhebt. Die Franziskanerbewegung wird zur Trägerin der neuen mystischen Religiosität. Die mittlere Zeit des Jahrhunderts ist erfüllt von der Arbeit der grossen realistischen Scholastik. Getragen von der Thatsache der Uebereinstimmung einer idealistischen Metaphysik bei den Griechen, Arabern und Juden, strebt sie den Ausgleich dieser natürlichen Theologie und der sie vollendenden christlichen Offenbarung herbeizuführen. Aber kaum vollzogen, wurde dieser Ausgleich von der Mystik wieder aufgelöst, die in Duns Scotus und Occam neue Waffen gewann.

Schon das psychologisch-erkenntnisstheoretische Bewusstsein, dass Gottesglaube und Gottesliebe des Christenthums in Gefühl und Wille, nicht in logischer Argumentation gegründet seien, musste der Mystik im mittelalterlichen Geiste den Sieg über die Scholastik geben. Dieses Bewusstsein war getragen und erhalten von der Tradition des Neu-Platonismus und von der auf sie gegründeten romanischen Mystik der religiösen Erkenntnissstufen in den Viktorinern. Es machte sich in neuem selbständigen Anfang gesteigert geltend in der Nachbildung des armen Lebens Christi durch die Franziskanerreligiosität. Die Mystik, welche so der entwickelten Scholastik gegenüber auf den Gemüthsursprung der Religiosität sich besinnt, ist auf Grund der franziskanischen Frömmigkeit gleichzeitig mit Thomas von dem Franziskanergeneral Bonaventura im Geiste der Viktoriner fortgebildet worden. Auf dem Boden des realistischen Standpunktes gelangte sie an der Grenze des 13. und 14. Jahrhunderts in Dante zu dichterischer Darstellung. In den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts empfing sie durch Meister Eckhart ihre metaphysische Form. In dieser nun brechen schon durch die mystische Tradition die eigenthümlichen Züge des modernen Pantheismus hindurch. Dieser christliche Pantheismus macht gleichsam vom festen Dogma aus den Weg rückwärts zu den metaphysischen Relationen, aus denen dies Dogma sich gebildet hatte. Das so erneuerte metaphysische Schema gehört dem mythischen Denken der alten Welt an und ist durch

den modernen Entwickelungsgedanken definitiv beseitigt. Aber in der veralteten Begriffsordnung der von dem Erst-Einen absteigenden Stufen manifestirt sich in dieser Mystik Eckharts philosophisch zuerst die Lebensverfassung des germanischen Geistes. Etwas, das über das Eins und Erste des Neuplatonismus und seine Bestimmung durch Negation, über die Gliederung der Formen der Emanation hinausreicht: diese Formen verschwimmen in dem unbestimmten Gefühl grenzenloser Kraft, einer quellenden Machtfülle der Natur, eines unbegrenzten Strebens der Person. Die substantial gefassten Daseinsstufen lösen sich. Naturmacht, die in Nebeln, Schnee, Stürmen und Gewittern sich formlos ungeheuer manifestirt. In sich zurückgedrängte, gesteigerte Energie des Menschen. Nicht Form, sondern Kraft; nicht begrenzende Anschauung, sondern Wille; nicht Ideal der Grenze, sondern die Unendlichkeit als das Vollkommene. Ein Zug hiervon ist in allen höchsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts als ein Neues enthalten: das Erbe der nordischen Völker, das auch in Oberitalien wirksam ist.

Eben dieser Abschluss des 13. Jahrhunderts und der Beginn des 14. sah dann aber schon die Durchbildung des franziskanischen Geistes zu erkenntnisstheoretischer und metaphysischer Bestimmtheit in dem scharfsichtigsten aller Scholastiker, dem Franziskaner Duns Scotus. Er schafft die erkenntnisstheoretische, psychologische und metaphysische Begründung der praktischen Mystik. Diese erhält nunmehr wissenschaftlich die Freiheit der Entwicklung, welche ihren Sieg und ihre Bewegung bis zu Luther hin ermöglicht. Und das letzte Werk dieser grossen einheitlichen Bewegung ist der Nominalismus des Franziskaners Wilhelm von Occam, welcher in den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts sich ausbildet. In dem Umkreis seines Wirkens ändern sich nun die Kategorien, durch welche die Welt aufgefasst wird. Dieser Vorgang hat aber doch auch wieder das Hervorquellen gleichsam des Pantheismus aus der neuplatonischen Mystik in den germanisch-romanischen Völkern zum Hintergrunde. Amalrich von Bene, David von Dinant, der noch Bruno beschäftigt, zeigen so gut als Avicebron die Consequenzen des neuplatonischen Bestandtheils in dem System der substantialen Formen. Dies war ein

starkes Moment für die Abwendung der christlichen Religiosität von Albertus und Thomas.

Aber in Allem dem doch eine bestimmte Grenze dieses dreizehnten Jahrhunderts!

Der Dualismus mönchischer Abnegation und ritterlich-höfischer Weltfreude, kirchlicher Weltverneinung und Weltherrschaftsanforderung, einer sublunarischen Naturordnung und der ihr transscendenten Welt des Aethers, der Gestirnsphären und der göttlichen Kräfte erfüllt alle diese Erscheinungen der höchsten Stufe des mittelalterlichen Geistes in Religiosität, Philosophie und Dichtung. Wie aus einer transscendenten Welt die Kräfte der Sakramente herabfliessen gleichsam: so ist und bleibt die Loslösung der Seele vom Diesseits in der Abnegation das höchste Ideal. So war das folgerichtige Ergebniss der Sieg der aus dem Neuplatonismus erwachsenen speculativen Mystik oder auch der vom Nominalismus nun neubegründeten praktischen Mystik des Willensverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen: in Beidem Transscendenz und Abnegation. Es ist umsonst, in Erscheinungen wie dem Sonnenlied des heiligen Franz oder der Mystik Eckharts ein Hinausgehen über die mittelalterliche Weltverneinung erblicken zu wollen.

Erst durch die Veränderungen des wirthschaftlichen Lebens, wie der socialen Ordnungen und durch die Macht des bürgerlichen Daseins in den Städten wurde dieser Fortgang vollzogen. Das zwiespältige mittelalterliche Ideal in seiner ritterlichen und mönchischen Form wurde zurückgedrängt durch die Arbeit des Bürgers. In dieser war dann auch die Verbindung von Eingriff in die Natur und wissenschaftlich angelegtem Nachdenken enthalten, welche Erfindung, mechanische Hilfsmittel, Experiment und ihnen entsprechende Denkformen hervorbrachte. So hat diese Zeit, welche von den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts bis zu dem Beginn des 17. verläuft, eine totale Verschiebung des Interesses vollbracht: aus der Jenseitigkeit in das Diesseits der Selbsterkenntniss, der Erfassung des Menschen, des Studiums der Natur, der Anerkennung des selbständigen Werthes der Wirklichkeit, des Werthes der Arbeit für sie in Beruf, in einheitlicher, weltlicher Bildung, in Segen und Glück des Lebens inmitten der Ordnungen des Wirklichen. Diese

sich allmählich vollziehende Aenderung der Cultur hat erst den modernen Pantheismus möglich gemacht. Ja in ihm ist eine wichtige Ausdrucksform dieses neuen Culturbewusstseins enthalten. — Diese dritthalb Jahrhunderte haben kein dauerndes philosophisches System hervorgebracht. Aber Alles, was die Zeit bewegt, wird durch philosophische Schriften von höchster actueller Bedeutung zum Ausdruck gebracht. Gerade in dieser Epoche zeigt sich besonders klar die Function der Philosophie, die inneren Antriebe einer Cultur zum Bewusstsein ihrer selbst zu erheben und so dieser Culturbewegung die Klarheit ihrer Ziele und die Energie ihres Wollens zu verstärken, ihr die letzten Generalisationen der erworbenen Begriffe auszubilden.

Drei grosse Bewegungen erfüllen diese Jahrhunderte vornehmlich.

Die erste dieser Bewegungen ist die Ausbildung des Städtewesens und der nationalen Staaten des neueren Europa. Sie ist begleitet von der politischen Schriftstellerei, die in Machiavelli und Guicciardini anhebt, an diese schliessen sich die Vertreter der neuen weltlichen Staatsraison in Venedig und dem Frankreich Richelieus. Aus dem Bewusstsein der neuen Zeit, aus den socialen Gährungen, wie sie die Erneuerung des christlichen Ideals in Spiritualisten und Wiedertäufern wie Savonarola hervorbringt, entstehen die neuen Staatsideale und Staatsromane in der Litteratur. Von den im Leben wirksamen social-kirchlichen Träumen der Bauern, Spiritualisten, Wiedertäufer und Savonarolas reicht Ein Zusammenhang bis zu den Staatsromanen eines Thomas Morus und Campanella. Die höchsten Schöpfungen dieser Bewegung in philosophischem Sinne sind aber die Lehre des Bodin von der Souveränität des Staats, der Aufbau eines Staatsrechts in der Politik des Althusius, gegründet in dem Princip, dass die Majestätsrechte dem socialen Körper selbst ursprünglich eigen sind, und die allgemeine Jurisprudenz, das Staats- und Völkerrecht des Hugo de Groot. In diesen Werken ist die Erkenntniss der politischen Wirklichkeit von allen kirchlichen Begriffen losgelöst und auf die in dieser Wirklichkeit selbst waltende Vernunft gegründet. Ein Vorgang von unermesslicher Bedeutung für die Verlegung der letzten Beweg-

gründe des Denkens und des von ihm geleiteten Handelns herüber aus aller Transscendenz in das Wirkliche. Der Pantheismus ist dann nur die systematische Consequenz hieraus: die Verlegung der ganzen Vernunft in die Wirklichkeit.

Die zweite dieser Bewegungen ist die Ausbildung der grossen Kunst und Dichtung in Europa. Zwischen der theologischen Epoche der neueren Völker und ihrer wissenschaftlichen liegt die ästhetische. Sie ist in der Verbindung der vorhandenen volksthümlichen künstlerischen Antriebe mit dem Formensinn des Alterthums gegründet. Beginnend mit Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Lorenzo Ghiberti, dann etwas darnach Donatello, reicht sie bis in die ersten Decennien des 17. Jahrhunderts, bis zu Galilei und Descartes, deren Zeitgenossen noch die letzten grossen Repräsentanten der künstlerischen Epoche waren: Velasquez, Rembrandt und Murillo, Calderon, Corneille und Milton. Auch hier ist der Geist der neuen Völker die schöpferische Macht, welche der Formensprache der Alten sich bemächtigt. Er äussert sich in der schlanken Kraft der Gestalten Donatellos, in der Betonung der Bewegung von Lionardo ab, in dem Zusammengesetzten der Seelenstimmung, überwiegender dann noch in dem Charakteristischen der nordischen Kunst. Kunst und Dichtung sind das erste Organ, Wirklichkeit zu gewahren, welches vor der Wissenschaft sich ausbildet. Selbsterkenntniss, Studium des Menschen, gegenständliche Erfassung der Natur haben in ihr sich entwickelt. Und wie ihre geistige Anschauung sich des Diesseitigen bemächtigt, so verlegt sie auch in die Diesseitigkeit die Werthe, welche die christliche Religiosität dem Opfer und dem Jenseits vorbehalten hatte. So ist in dieser grossen Kunst die Bejahung des Lebens schon enthalten, welche der Pantheismus des Giordano Bruno zum Ausdruck gebracht hat. Der Mensch wendet sich in ihr nicht von der veränderlichen Natur zu ihrem Urgrund in Gott, sondern schaut diesen in dem Reichthum und der Schönheitsherrlichkeit der Welt. Hiervon ist dann der Ausdruck der Pantheismus der Renaissance in den italienischen Naturphilosophen und Giordano Bruno. Die grosse Kunst und Dichtung dieser drei Jahrhunderte ist nach der theologischen Epoche die zweite Form, in welcher die neueren Völker eine Welt- und Lebensanschauung

ausgesprochen haben. Der letzte Glanz dieser Kunst mischt sich in den ersten Decennien des 17. Jahrhunderts mit dem Sonnenaufgang des wissenschaftlichen Geistes, welcher die Wirklichkeit aus ihren eigenen Thatsachen denkend erfasst.

Die dritte der Bewegungen dieser Epoche vollzieht sich innerhalb der christlichen Religiosität und der Kirche.

Die eine Form derselben war von der kirchlichen Aristokratie selber, den hohen Geistlichen und den Häuptern der Universitäten getragen. Ihnen war die Papstordnung und die scholastische Kunst zu enge geworden. In der Verbindung der siegreichen Mystik, des Nominalismus und der Renaissance entsteht eine Auffassung der Welt durch neue Kategorien. Sie äussert sich in Pierre d'Ailly, Gerson, Raymund von Sabunde, am stärksten aber in Nicolaus von Cusa. Das Verhältniss Gottes zur Welt und dem Menschen wird nun nicht unter den Kategorien transscendenter Formen und ihrer emanativ oder schöpferisch hervorgebrachten Darstellung in der Wirklichkeit vorherrschend aufgefasst: immer stärker machen sich die Kategorien des Ganzen, seiner Einheit und seiner Theile geltend, welche die Anschauungsform des Pantheismus bestimmen. Der grösste unter diesen Kirchenfürsten, die damals, in ganz Europa zu Hause, die Bildung der Zeit in sich vereinigen, der Deutsche Nicolaus von Cusa, entwickelt schon die Grundbegriffe der neuen pantheistischen Weltansicht. Die Unendlichkeit Gottes, die Coincidenz der in der Welt enthaltenen Gegensätze in ihm. Das Verhältniss der Welt zu Gott als das der Explication des in ihm zusammengezogen Enthaltenen. Das Verhältniss des Einzeldinges und der Einzelperson zu dem einheitlichen göttlichen Geiste als das der Repräsentation des Unendlichen in der eingeschränkten Form des Individuums, nach welchem dies Individuum in zusammengezogener Weise das göttliche Sein in sich fasst und abspiegelt. Die Denkform des Pantheismus, welcher in der Vielheit der Erscheinungen überall die Einheit als ihr immanent erblickt und die Theile aus dem Ganzen fasslich macht, bestimmt überall sein Erkennen. Nur dass dies Alles in noch ungeschlichtetem Streit mit den Begriffen der Schöpfung und der Emanation liegt.

In denselben Kreisen dieser Aristokratie der neuen Bildung entwickelte sich der universale Theismus. Dieser war von Anfang an und logisch nothwendig mit dem philosophischen Gedanken der Immanenz Gottes im Universum als seine theologischen Ergänzung verbunden. Seitdem Sarazenen, jüdische Philosophen, Vertreter des griechischen Idealismus und Christen sich gegenseitig auseinandersetzten, von dem Hofe Friedrichs des Zweiten ab, musste der Begriff einer universalen Religion, einer Offenbarung der Gottheit bei allen Völkern sich entwickeln. In der Lehre von der Immanenz der Gottheit im Universum fand er nun seine metaphysische Grundlage. Lorenzo de'Medici, Pico von Mirandola, die Florentiner Akademie, die deutschen Spiritualisten, Jean Bodin vertreten ihn in verschiedener Weise. Eine grossartige, in der kirchlichen Aristokratie selber sich vollziehende Bewegung! Aber sie gerieth schon durch die mit ihr verbundenen kirchenpolitischen Ideale in Conflict mit dem Papstthum. Zog sie ihre philosophischen Consequenzen, so musste sie sich von dem Dogma aller Confessionen in einem Sebastian Frank oder Bodin loslösen. Ihr ruhiger Fortgang wurde aber auch von einer ganz anders gearteten unterbrochen.

Als die von unten wirksame volksthümliche Bewegung, die in der Franziskanerreligiosität, den Laiengenossenschaften, der praktischen Mystik unter deren Einverständniss mit Duns Scotus und Occam sich entwickelt hatte, in der Reformation zum Siege gelangte, hat das Lebensverhältniss der göttlichen zur menschlichen Person den neuen Glauben bestimmt, den pantheistischen Zug des Spiritualismus verdrängt, und in den nordisch-protestantischen Ländern hat auf lange hinaus der Kern dieser Religionsform, der Idealismus der Schöpfung, der Person und der Freiheit, jede pantheistische Regung zurückgedrängt oder in die Opposition zu dem herrschenden Geiste getrieben. Und in dem Ringen mit dieser protestantischen Religiosität hat die katholische Kirche die Aufklärung des Erasmus und die pantheistischen Strebungen ihrer fortgeschrittensten Geister ausgestossen. Daher, als nun gegen das Ende dieses Zeitraums der ganze Geist der italienischen Renaissance sich wie in einer Formel in dem Pantheismus des Giordano Bruno zusammenfasste, dieser gleicher-

weise in Genf, Wittenberg, Helmstädt, Paris wie in seiner italienischen Heimat keinen Boden zu leben oder zu wirken gefunden hat. Bis dann die Inquisition in ihre weit ausgespannten Netze ihn hineinzog, und er der hereinbrechenden Gegenreformation Italiens erlag.

Die mächtigen Bewegungen, in welchen so für die Menschen dieser Jahrhunderte der Schwerpunkt ihres Daseins aus dem Jenseits herüberrückte in diese Wirklichkeit, in die Gründung nationaler Staaten, in die Anschauung und Zergliederung der Wirklichkeit, in die Verklärung des Diesseits mit allem Glanz der Schönheit, in die Erfüllung des natürlichen Kreises unseres Daseins in Familie, Beruf und staatlichem Zusammenhang — die grösste Umwerthung aller Werthe, welche die neueren Völker vollzogen — waren in jedem Stadium von der Einwirkung der antiken Litteratur und Kunst begleitet. Was die verwandte griechische Polis aus den Menschen gemacht hatte, verstanden nun zuerst wieder diese Bürger von Florenz und Venedig, von Nürnberg und Augsburg. Was die römischen Menschen politisch gedacht und vollbracht hatten, wurde als verwandt von den Staatsmännern der neuen nationalen Staaten begriffen. Die Existenz dieser neuen Menschen erlangte ein Bewusstsein ihrer selbst und Freiheit ihrer Bethätigung an der Philosophie der Stoiker, Epikureer, Skeptiker, Platoniker und Pythagoreer.

III.

Alle die Momente, welche in diesem Zeitraum in Kraft waren, haben auf den Geist des Giordano Bruno gewirkt. In Nicolaus von Cusa waren die neuen Grundbegriffe, die zum Pantheismus hinführten, gleichsam concentrirt. Die Abneigung gegen Aristoteles und der Rückgang auf die ältesten hylozoistischen Systeme der Griechen war eine verbreitete Stimmung der Zeit. Die italienische Naturphilosophie vor ihm brachte die Stoa und Galen ihm nahe. Er war von dem Gedanken erfüllt, dass in aller wahren Philosophie im Grunde ein einziges System sich manifestirt. Ihm standen alle die Quellen über die alten Philosophen, aus denen auch wir heute schöpfen, bis auf eine kleine Zahl später aufgedeckter zur Verfügung; mittelalterliche Philosophen der Christenheit, des Islam wie des Judenthums wurden von ihm be-

nutzt, und aus dem breiten Strom des Neuplatonismus und Neupythagoreismus seiner Zeit konnte er schöpfen. Lebendigen Athem empfing das Alles in seinem Geiste durch den künstlerischen Genius der Renaissance. Das Entscheidende war aber: in der Astronomie des Copernicus lag die Möglichkeit, die Anschauungen über den Kosmos, welche er in seinem Lucretius fand, wissenschaftlich weiter zu bilden.

Die Grundlage des neueren europäischen Pantheismus ist die Einsicht in die Gleichartigkeit und den continuirlichen Zusammenhang aller Theile des Universums. Die Gleichartigkeit der Massen, welche in ihm vertheilt sind, folgerecht die Einheit der Gesetzgebung in allen Theilen desselben wird gegenüber dem Dualismus einer sublunarischen und einer transcendenten Welt behauptet. Dieser Satz war zusammen mit dem von der Erhaltung der physischen Elemente, sonach auch des Inbegriffs der physischen Masse des Universums, schon von Anaxagoras und der atomistischen Schule vertreten worden.

Das Weltbild, das uns bei Demokrit, Epikur und Lucretius entgegentritt, zeigt bereits mehrere Hauptzüge des modernen naturwissenschaftlichen Denkens. Schon Demokrit war im Besitz einiger Hauptprincipien der allgemeinen Naturlehre. Das, was er als Wirklichkeit erkennt, die im leeren Raume zerstreuten, in Ruhe oder Bewegung begriffenen Atome, ist gleichartig durch das Universum vertheilt. Die Veränderungen in diesem Ganzen sind nirgend zufällig oder willkürlich, sondern nothwendig; die Natur wirkt mit der Nothwendigkeit, die im logischen und ursächlichen Zusammenhang enthalten ist. Die Zurückführung dieser Causalbeziehungen auf ein zweckmässig Wirkendes, sonach die Anwendung der Zweckbegriffe wird ausgeschlossen. Die Erhaltung der Masse im Weltall ist durch die Formel, welche Entstehen oder Vergehen der Bestandtheile ausschliesst, und durch den Begriff des Atoms gegeben.[2]) Die Aufgabe der Naturerkenntniss, aus

[2]) Lukretius II, 296ff.:

„nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde.
qua propter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur.“

den gegebenen Wahrnehmungen den Zusammenhang des objectiv Wirklichen abzuleiten, ist von ihm klar erkannt. Aus den Voraussetzungen der Atomistik folgern die Epikureer nun das Weltbild, welches für den ganzen europäischen Pantheismus den Ausgangspunkt bildet. Durch die Annahme einer unendlichen Zahl der Atome und einer unbegrenzten Möglichkeit von Atomverbindungen im unendlichen Raume ist zunächst die grenzenlose Zahl der Weltsysteme gegeben. Ebenso folgt aus den Voraussetzungen der Atomistik die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der einzelnen Weltsysteme, und, da die Vertheilung der Atome, an welche Leben und Denken gebunden ist, durch keine Regel auf die Erde eingeschränkt werden kann, so ist der Gedanke, dass Leben und Denken sich auch in den anderen Weltsystemen entwickle, nicht abzuweisen.

In der ganzen Uebergangszeit, welcher Bruno angehört, verbindet sich nun mit diesem Weltbilde, es modificirend, die stoische Grundvorstellung des durch das Universum verbreiteten göttlichen Feuers (Aethers) als des Trägers der Bildungskräfte desselben[3]). Dieses Weltbild empfing nun aber erst seine völlige Durchbildung von der Entdeckung des Copernicus aus. Durch ihn wurde die Kosmographie des Aristoteles, Ptolemaios und der mittelalterlichen Theologie definitiv aufgehoben. Die Stellung der Erde im Mittelpunkte der Welt war unhaltbar geworden; ja einen Mittelpunkt des Universums konnte es nun überhaupt nicht mehr geben, wenn die Folgerungen aus der neuen Astronomie gezogen wurden. Denn in diesem Universum sind unzählige Weltsysteme vertheilt[4]). Der Sinnenschein in Bezug auf Ruhe

---

Hier und in den folgenden Versen ist auch eine unbestimmte Vorstellung von einer Constanz, welche in den Bewegungen der Atome enthalten ist, ausgedrückt.

[3]) Die stoischen Theorien über den Aether, deren sich Bruno bedient, konnten von ihm am einfachsten bei Cicero im zweiten und dritten Buch De natura deorum und Acad. L. II. gefunden werden. Auch in dem anschaulichen Bilde, dessen der Pantheismus bedarf, der Verlegung der Bildungskraft in die Mitte der Welt, ist der Stoiker Archedemus (Stobäus: Eklog. I, 452) vorangegangen.

[4]) Lucret. I, 1070: nam medium nil esse potest.

oder Bewegung der Weltkörper muss durch das Denken aufgehoben werden[5]). Die räumliche Unterscheidung einer vergänglichen und unvollkommenen Ordnung auf der Erde und einer an anderem Stoff nach vollkommeneren Gesetzen wirksamen höheren Ordnung, in welcher die Astronomie des Aristoteles und Ptolemaios mit der Transcendenz des Christenthums sich verbunden hatten, war nun gefallen.

So entsteht das Weltbild des Bruno. Der Unterschied der Erde und der Gestirne ist durch unseren Standort bedingt. Könnten wir uns von diesem immer weiter entfernen, so würde unsere Erde uns ebenfalls zu einem Gestirn werden. Die Erde umkreist sammt den anderen Planeten die Sonne. Dieses Sonnensystem ist aber nur Eines unter unzähligen Weltsystemen, welche in dem unermesslichen Aether vertheilt sind[6]). Denn Giordano Bruno denkt sich das Wirkliche als ein physisches Continuum ohne Grenzen. Dasselbe besteht aus dem Aether, welcher ein ausgedehntes Wirkliches ist. Aber von den eigentlichen Körpern ist er durch das Merkmal unterschieden, sinnlich wahrnehmbaren Widerstand nicht zu leisten. Er durchdringt alle Körper, ist innerhalb jedes Dings, umgiebt sie alle, in ihm befinden sich die Weltsysteme, er selbst aber ist von nichts Anderem begrenzt[7]). Eine Hypothese, welche den leeren Raum vertreten konnte und doch den Schwierigkeiten dieser Annahme entging. Die dann den kommenden Zeiten einen Träger für die Fortpflanzung der Wirkung von Naturkräften darzubieten im Stande war, wo die Körper im engeren Sinn nicht genügten. In unserem Weltsystem umkreisen wahrscheinlich nicht nur die uns bekannten sieben Planeten die Sonne; andere entziehen sich noch unserer Kenntniss als allzu fern oder zu klein oder auch, weil sie der Wasserspiegel entbehren[8]). Dieser Begriff unseres Weltsystems geht von der Voraussetzung des Reichthums desselben an Weltkörpern aus. Selten sichtbare Planeten

---

5) Das bekannte Argument in Bezug auf den Schein von Ruhe am Beginn des dritten Dialogs de l'infinito Opp. it. (Wagner) II, p. 57, 58, aus Lucret. IV, 377 ff., 383 (Bernays).

6) Vgl. die Stellen in der Schrift de l'infinito Opp. it. II, p. 23 mit Lucret. II, 1048—66 (Bern.).

7) Anfang des 2. Dialogs de l'infinito etc.

8) De immenso, Lib. I, cap. 3 (Opp. lat. Fiorentino I, 156), de l'infinito II, 52.

sind auch die gefürchteten Kometen[9]); so fügen auch sie sich in die gesetzmässige Ordnung unseres Weltsystems. Und alle diese Weltsysteme sind einander gleichartig, sie bestehen aus denselben Stoffen, und dieselben Kräfte wirken in ihnen allen und in jedem ihrer Theile. Daher ist es nicht nur möglich, sondern es ist eine nothwendige Annahme, dass empfindende und vernünftige Wesen über all diese Weltsysteme vertheilt sind[10]); der Glaube, dass sie nur da sind, um uns zu leuchten und von uns gesehen zu werden, dass diese leuchtenden ungeheuren Welten nicht eigenes Leben und vernünftige Wesen eigener Art tragen, ist vulgär und dumm. Auch die selbstleuchtenden Fixsterne enthalten eben nur ganz andere Bedingungen für die Existenz geistigen Lebens als die Planeten. Alle diese Weltkörper sind veränderlich.

Diese grossen Divinationen sind dann bald nach dem Tode des Bruno theilweise durch die Anwendung des Teleskops zu grösserer Bestimmtheit und Sicherheit erhoben worden. Dieses löste das Phänomen der Milchstrasse in das vereinigte Licht zahlloser Sterne auf. Mit seiner Hilfe fand man vier Monde des Jupiter: selbst rotirend, zeigte der Planet sich zugleich als Centrum für andere Gestirne. Die Sonnenflecken wurden beobachtet und eine Topographie des Mondes entworfen. So haben sich die Ahnungen Brunos schon durch Entdeckungen erfüllt, die er wohl noch hätte benutzen können nach dem natürlichen Laufe der Dinge.

Vor diesem divinatorischen Geiste fielen nun auch die Grenzen, welche noch Kepler in der Fixsternsphäre dem Universum belassen hatte. Für ihn bestand nicht mehr ein Fixsternhimmel als eine Schale, die den Hohlraum des Universums einschliesst[11]): eben die Unendlichkeit des Universums ist die Grundconception des Dialogs vom Unendlichen, dem All und den Welten. Dieselbe wird an den Schwierigkeiten entwickelt, welche

---

[9]) De immenso Lib. VI, cap. 19, wo auch auf Hippokrates von Chios und seinen Schüler Aeschylos zurückgegangen wird; gemeint ist die Notiz des Aristoteles Meteor. 342b, 36f.

[10]) Vgl. de l'infinito Opp. it. II, p. 101 (Wagner) mit Lucret. II, 1067 bis 1076 (Bern.), auf welche Stelle Bruno sich beruft.

[11]) Die Widerlegung der Lehre von den Sphären findet sich im 2. Dialog de l'infinito etc.

im Begriff von der Endlichkeit der Weltkörper enthalten sind und die er schon in seinem Lucretius theilweise fand. Die Erfahrung zeigt uns Wirkliches immer von Wirklichem begrenzt[12]. Denkt man sich das Universum begrenzt, so entsteht folgendes Absurdum: würde Jemand von seinem äussersten Rande einen Pfeil abschiessen, dann würde sich im Fluge die Grenze der Welt erweitern; soll aber der Flug dieses Pfeiles unmöglich sein, dann müsste in diesem Raum ein Wirkliches sein, das den Flug hinderte[13]. Diese und andere Gründe leiten aus der Natur der Raumvorstellens die Schwierigkeiten ab, die im Begriff einer räumlich begrenzten Wirklichkeit enthalten sind: gewissermassen Ausführungen des in der ersten von Kant entwickelten Antinomie unserer Weltvorstellung Enthaltenen. So müsste jenseits einer begrenzten Welt ein leerer Raum gesetzt werden, und dieser wäre dann nach innen begrenzt, nach aussen aber unbegrenzt. Aber für Bruno liegen nur theilweise die Gründe für die Unendlichkeit der Welt in den Schwierigkeiten, welche der entgegengesetzten Vorstellung der räumlich begrenzten Welt anhaften. Er erschliesst ferner die Unendlichkeit der Welt direct aus seiner metaphysischen Grundconception. Damit kommen wir zu dem zweiten Hauptsatz seines Systems, in welchem er den ganzen folgenden Pantheismus vorbereitet. So beginnt denn der fünfte Dialog „de la causa", der Höhepunkt seiner Darstellung des All-Einen, mit den Worten: „Es ist also das Universum Eines, unendlich, unbeweglich. Es bewegt sich nicht im Raume, weil es nichts ausser sich hat, wohin es sich bewegen könnte. Es ist nicht veränderlich in eine andere Verfassung; denn es hat nichts ausser sich, von dem es leiden oder afficirt werden könnte." Worte, die rückwärts auf die Eleaten weisen, vorwärts auf Spinoza[14].

Bleiben wir aber noch einen Moment bei dem Weltbilde stehen, zu welchem er sich erhoben hat. Indem er in diesem die Consequenzen der copernikanischen Astronomie zieht, entsteht

---

[12]) De l'infinito, proem. epist. Opp. it. II, p. 5 (No. 8) vgl. Lucret. I, p. 998—1001, 1006—1007 (Bern.).

[13]) De l'infinito, Opp. II, p. 4. Vgl. Lucret. I, 968ff.

[14]) Am meisten stimmen die Worte überein mit Aristoteles de Xenophane p. 974a c. I.

die erste grosse Generalisation, in welcher die moderne Naturwissenschaft die Grundlagen der nachfolgenden Philosophie gelegt hat. Dieses gleichartige, in seinem Quantum unveränderliche, aus denselben Stoffen überall bestehende und beständigen Veränderungen nach denselben Gesetzen unterworfene physische Ganze des Universums bildet die anschauliche Grundlage aller folgenden Speculation. Insbesondere aber ist der Begriff eines physischen Ganzen, welches nach aussen keine Grenzen hat und in sich sonach die Kräfte tragen muss, welche seine Daseinsformen bedingen, in dem Pantheismus, zunächst in dem des Spinoza, aufgenommen worden. Dies ergiebt sich deutlich aus einer Stelle Spinozas, in welcher die Unendlichkeit der Materie nach ihrer Ausdehnung noch mit der Polemik gegen jede Vorstellung von Qualitätsverschiedenheiten im Weltstoff verbunden ist. Er sagt in der VI. prop. des II. Buches der Ethik: „Die Materie ist ihrer Ausdehnung nach unendlich, und der Stoff des Himmels und der Erde ist einer und derselbe“[15]).

Der zweite Hauptsatz, in welchem Giordano Bruno den ganzen folgenden Pantheismus begründet, bestimmt das Verhältniss Gottes zur Welt: Die Welt ist die nothwendige Explication der Gottheit. Hier thut Bruno den letzten Schritt in dem Fortgang der Verlegung aller göttlichen Werthe in die Weltwirklichkeit. Das neuplatonische Emanationssystem und seine Anwendungen in der christlichen Philosophie setzen in dem göttlichen Grunde, dem Ersten und Einen, eine Fülle inhaltlicher Vollkommenheit, welche in den Stufen, in denen die Emanationen sich von dem Erst-Einen entfernen, gradweise abnehmen. Entschiedener noch enthält der Begriff der Schöpfung dieses „Mehr“ in dem Verhältniss zwischen dem Schöpfer und der von ihm geschaffenen Welt. Hier liegt der Fortschritt, welchen Bruno über Nicolaus von Cusa hinaus thut.

Wohl geht auch er von den neuplatonischen Begriffen aus; er ringt überall mit dem Verhältniss von Transcendenz und Immanenz, das in der Beziehung des Einen zur Vielheit, des Ewigen zur Zeitlichkeit enthalten ist: ein Verhältniss, welches in ruheloser Dialektik Möglichkeiten, es zu fassen, hervortreibt, und

[15]) Vgl. Ethices I, prop. 15, im Scholion.

diese Möglichkeiten bestehen doch nur in einseitigen Fassungen des Ausgangspunktes der Differenzierung. Für Bruno liegt die Methode der Auflösung in dem Princip der coincidentia oppositorum, später dann in seinen Begriffen von der Monas und dem Minimum. Er hat sich aber auch schon des Ausgangspunktes der deutschen Transcendentalphilosophie bedient. „Die absolute Einheit, sagt er, ist ohne irgend eine Vorstellung zugleich das, was begreift und was begriffen wird“, d. h. das Absolute ist Subject-Object (5. Dialog, I. p. 287), wogegen er dann am Schluss des 3. Dialoges von dem Unterschied des Körperlichen und Geistigen wie Spinoza zurückgeht auf deren substantiale Einheit im Absoluten. Ferner ist im Anfang des 5. Buches auch der Ausgangspunkt der deutschen Identitätsphilosophie schon benutzt, nach welchem in der Einheit ein Princip des mannigfaltig Veränderlichen gleichsam gebunden enthalten ist wie in Schellings Bruno und in Fassungen der Dialektik Schleiermachers.

Aber in all diesem Ringen bleibt ihm der Satz unveränderlich: Das Verhältniss der Gottheit zur Welt ist das der Nothwendigkeit, Vermögen und Wirklichkeit sind in der Gottheit dasselbe. Sonach ist in der Form des Grundes und der Einheit in ihm nichts, was nicht in der Welt entfaltet als Wirkung bestünde. Dieser neue Satz, in welchem jede strengere Fassung des Pantheismus gegründet ist und den dann Spinoza durch die ausschliessliche Anwendung der Kategorien der causa sui und der unendlichen Substanz auf die abstrakteste, strengste Formel gebracht hat, tritt noch in vielgestaltiger Fassung bei Bruno auf. Alle Dinge sind beseelt[16]). Die göttliche Seele der Welt ist in allen Theilen derselben gegenwärtig. Eine Vernunft ertheilt jedem Ding sein Wesen[17]). Die beiden Substanzen, die geistige und die körperliche, haben Eine Wurzel, ja sie sind nur eine Substanz[18]). Diese aber ist Alles, was sie sein kann: Vermögen und Wirklichkeit decken sich in ihr[19]). Ist so im höchsten Wesen Vermögen und Wirklichkeit eins, so ist es unentfaltet (complicatamente) eins, unermess-

---

16) 2. Dialog. Opp. it. I, p. 239, Spinozas: omnia animata sunt.

17) I, 256.

18) I, S. 264 vgl. S. 271, wo die körperliche Existenz als eine Contraction des Geistigen aufgefasst wird.

19) Opp. it. I, S. 261, 269, 270, auch 281.

lich und unendlich, alles Sein in sich fassend, und dasselbe ist entfaltet, expliciert (explicatamente) in den Einzeldingen, die in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind[20]).

An diesem Punkte trifft er nun aber mit Spinoza auch in den Kategorien zusammen, in welchen er das Verhältniss Gottes zur Welt begreift. Er bedient sich sowohl des logischen Verhältnisses der Nothwendigkeit in der Beziehung der einheitlichen Ursache zu ihren Wirkungen als des Verhältnisses der Substanz zu ihren Accidenzien. In der Schrift de immenso treten zunächst die Formeln dieser Nothwendigkeit und ihrer Identität mit der göttlichen Freiheit genau wie bei Spinoza auf[21]). Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat cum necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo quam naturae necessitas requirit[22]). Ebenso wendet Bruno das Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmungen auf das der Gottheit zur Welt an. Hierin geht ihm ja das eleatische Denken voran, auf welches er sich immer wieder bezieht. „Das Ganze, so sagt er am Schluss des 3. Dialoges, ist der Substanz nach Eines"; dies ist ihm auch der wahrscheinliche Sinn des Parmenides, den Aristoteles so unwürdig behandelt habe. Geistiges und Körperliches ist in dieser einheitlichen und wurzelhaften Substanz gegründet, und der Anfang des 5. Dialoges drückt die Erfassung des Universums unter der Kategorie der Substanz mit anschaulicher Klarheit aus. In dem Einen Unendlichen, Unbeweglichen, das die Substanz, das das Sein ist, ist Vielheit und Zahl enthalten, diese aber als Modus und als Vielgestaltigkeit des Seienden (moltiformità de l'ente), welche jedem einzelnen Ding seine Bestimmtheit giebt. Sie hebt nicht die Einheit des Seienden auf, sie macht das Seiende nicht zu einem Vielen, die Einheit wird durch dies ihr immanente Princip von Zahl und Vielheit nur zu einem nach Daseinsweisen, Formen und Gestalten

[20]) I, S. 285.

[21]) De immenso Lib. I, Cap. 11.

[22]) Vgl. auch Sigwart; Spinozas neuentdeckter Tractat (Gotha 1866) S. 111 andere Stellen.

Mannigfaltigen[23]). Und nun bezeichnet er alle Differenzen, nach Vielheit und Zahl, als blosse Accidenzien, blosse Einzelgestalten des Einen. Demgemäss strebt keine Veränderung zu einem anderen Sein, sondern zu einer blossen Modification des Einen Seins (altro modo di essere)[24]).

Hierin sind nun die Bestimmungen der Substanz als des einheitlichen Grundes enthalten, welche dann als Formeln bei Spinoza und den späteren Pantheisten bis Schelling immer wieder auftreten. Die Einheit der göttlichen Substanz wird von Bruno wie von Spinoza in erster Stelle herausgehoben[25]). Dann die Ewigkeit derselben. Aus diesen Eigenschaften der göttlichen Substanz folgen auch schon bei Bruno Aeusserungen im Sinne jenes Akosmismus, den man als Spinozas Standpunkt bezeichnet hat. „Diese Einheit ist einzig, beständig und unvergänglich, ewig ist dies Eine, jede Geberde, Gestalt oder anderes Ding ist Eitelkeit (vanità), ist wie gar nichts, ja es ist auch wirklich Nichts alles was ausser diesem Einen ist.“ Dies Unendliche muss auch unendliche Attribute haben[26]). Und hier tritt nun auch für die räumliche Unendlichkeit des Universums der metaphysische Grund auf. Der unendlichen Ursache kann eine begrenzte Wirkung nicht entsprechen. Eine begrenzte Welt würde einen Mangel oder eine Grenze in der schöpferischen Kraft voraussetzen[27]).

Der dritte Grundbegriff, welcher, von Bruno zuerst formulirt, dann durch alle folgenden pantheistischen Systeme hindurchgeht, ist der des endlichen Dinges als eines Theiles des Universums, in welchem das Unendliche gegenwärtig ist und der sonach Ausdruck des Unendlichen ist. Ich sehe hier von der besonderen Fassung ab, welchen dieser Begriff in dem System von Bruno durch den Gedanken der Natur als einer künstlerischen Kraft empfängt. Aber auch in der allgemeinen Fassung enthält der Begriff das im Platonismus angelegte, jedoch von Bruno im modernen Geiste entwickelte

[23]) „Non fa questo, che lo ente sia più che uno, ma moltimodo, e moltiforme, e moltifigurato.“ Anfg. 5. Dialog, de la causa. I, 282 (Wagner).

[24]) I, 282.

[25]) Sigwart a. a. O. 113ff.

[26]) Sigwart a. a. O. 111.

[27]) De l'infinito. Opp. it. II, p. 5, 6 (N. XII. XVI.)

Verhältniss des Mikrokosmus und Makrokosmos, des göttlichen Ganzen und der Individualität, und von Nicolaus von Cusa ab bis auf Schleiermacher theilt er dem modernen Pantheismus einen ihm ganz eigenen höchst wichtigen Zug mit. Der in ihm enthaltene Satz wird aus zwei Prämissen abgeleitet. Die erste liegt in dem direkten Verhältniss des Einzeldings zum Unendlichen unter dem Gesichtspunkte der Beziehung des Ganzen zu seinen Theilen. Es ist dargelegt, wie die Verbindung der platonisirenden Mystik mit dem Nominalismus diese Beziehung der Kategorien der Einheit, des Ganzen und der Theile zur herrschenden in der Weltanschauung machte, wie im Besonderen das Zeitalter des Nicolaus von Cusa in seiner Weltansicht schon das Vortreten dieser Kategorien zeigt. Bruno verwirft ausdrücklich eine Mehrheit der Substanzen und behauptet, dass der Substanz nach das Ganze und dessen Theile eines sind. Hierin ist er mit Spinoza einig. Die andere Prämisse ist: Da die unendliche Substanz eine ist, muss sie in allen Dingen ganz sein[28]). Es klingt an Spinoza an, dass sie dies in den einen Dingen auf unendliche Weise, in den andern auf endliche Weise ist. Diese Prämisse wird auch daraus abgeleitet, dass das Unendliche geistig ist, das Geistige aber keine Theile hat. Aus diesen Prämissen folgt, dass im einzelnen Ding die unendliche Substanz in ihrer Ganzheit gegenwärtig ist, das Ding drückt die unendliche Substanz aus, ist ihr Ausdruck. Die Bedeutung dieses Satzes tritt besonders hervor, wenn er auf das menschliche Individuum angewandt wird. Er wird zum Reflex des Bewusstseins der Individualität von ihrem unendlichen Gehalt.

Der vierte Hauptsatz, welcher von Bruno formulirt wird und in jedem pantheistischen System auftritt, drückt das Lebensgefühl des Pantheismus selber aus und zieht aus ihm die ethischen Consequenzen. In irgend einer Form enthält jedes pantheistische System den in dem Neuplatonismus und in der romanischen Mystik des Mittelalters enthaltenen Stufengang, in welchem der Mensch sich aus der Einschränkung leidenschaftlichen Eigenlebens und sinnlicher Weltauffassung zu der Aeternität und dem einheitlichen

---

[28]) De la Causa etc. Opp. it. (Wagner) I, p. 285.

universalen Zusammenhang erhebt, welcher der Seele in Gott aufgeht und ihr die contemplative Seligkeit erwirkt. Ein allgemeines Verhalten des menschlichen Geistes in künstlerischer Auffassung, in philosophischer und religiöser Contemplation spricht sich in dieser Stufenfolge aus, die eine Umformung platonischer Ideen ist. Bruno hat in der Schrift von den heroischen Affecten die seit Petrarca sich vollziehende Verweltlichung dieses inneren Vorgangs systematisirt. Aus der Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit, aus den tiefen Erfahrungen einer litterarischen, künstlerischen und dichterischen Epoche, welche ganz Europa umfasste, entsteht ihm ein ganz neues Verhältniss des Menschen zu den Leidenschaften, ein ganz neuer Begriff der Erweiterung des Selbst zum Antheil an dem unendlichen Universum. Dies wird bei der Darstellung der Abhängigkeit Shaftesburys von ihm näher auseinandergesetzt werden; denn in Spinoza und Shaftesbury ist das ethisch-religiöse Ziel des Pantheismus so formulirt worden, dass alle späteren Entwicklungen, insbesondere aber auch die pantheistische Religiosität direkt davon bedingt gewesen sind.

Dies sind die Grundbegriffe des neueren Pantheismus, wie sie in Bruno zu ihrer ersten Formulirung gelangt sind. Es giebt kein späteres pantheistisches System, in welchem sie nicht wirksam wären, so wie andererseits die Vorbereitungen auf sie in dem ganzen älteren Pantheïsmus enthalten sind. Sie sind aber bei dem Sohne der Renaissance mit Begriffen verbunden, welche nun die besondere Form dieses Pantheismus ausmachen.

Alle Bewegung, jede Bildung zu bestimmter Gestalt und jede Einzelexistenz ist die Wirkung einer künstlerisch bildenden geistigen Grundkraft, welche in allen einzelnen Dingen gegenwärtig ist. Der Panpsychismus des Alterthums war in der Epoche der Renaissance zur äussersten Energie in Lebensgefühl und begrifflichem Denken erhoben worden. Diese Anschauung der inneren Lebendigkeit des Universums, der quellenden Kraft in ihm und in jedem seiner Gebilde bildet das metaphysische Bewusstsein, das der grossen künstlerischen und dichterischen Epoche die inhaltliche Macht verleiht, Natur und Schicksal, die Landschaft und die menschliche Person, Helden und Gespenster so lebendig und eindringlich zu

gewahren. Bruno ist der Philosoph dieser ästhetischen Weltansicht der Renaissance. In ihr entsteht nun der Begriff einer Technik der Natur, welche sich in den Gestalten des Lebens künstlerisch auswirkt. Und zwar handelt die Natur planmässig, aber ihrer selbst dabei unbewusst, sonach ohne Zwecksetzung im strengen Verstande. Hierfür beruft er sich auf die von Aristoteles benutzte Analogie: je ausgezeichneter ein Schreiber oder Zitherspieler sei, desto weniger bewusste Ueberlegung sei in seinem Thun[29]). Diesen Begriff hat dann Goethe wieder aufgenommen. Das Verhältniss dieses Standpunktes zu dem naturwissenschaftlichen Denken des Descartes ist genau demjenigen entsprechend, das später Goethe und Schelling zur mathematischen Naturwissenschaft eingenommen haben. Das Naturerkennen musste dieses Gefühl der einheitlichen Lebendigkeit in der Natur aufheben, sein Anfang war die Erkenntniss der Gesetzlichkeit, in welcher eine Bewegung von einem Theil der physischen Welt sich auf den anderen überträgt. Ihre Formel ist Mechanismus, nicht Vitalismus.

Für die nächste Entwicklung in Spinoza lag in dieser Lehre doch auch Ein fortwirkendes Moment. Alle Dinge sind beseelt, omnia animata sunt. An jedem Punkte des Universums ist Physisches und Geistiges verbunden[30]). Im 2. Dialog vom Unendlichen erklärt Bruno ausdrücklich: ein Ding sei so klein und unerheblich, als es wolle, es hat einen Bestandtheil der geistigen Substanz in sich. Bruno scheut sogar davor nicht zurück, am Aberglauben aller Art das Haften geheimer Wirkungen an todten Objecten erweisen zu wollen, welches Geistiges in denselben voraussetze: eine Art von fetischistischer Interpretation solcher Wirkungen. Hieraus entspringt ihm nun die Lehre, dass in der absoluten Substanz das Geistige und Physische als deren Wirkungen oder Haupteigenschaften gegründet, und dass sie in jedem Theil des Universums

[29]) Der allgemeine Satz bei Arist. Phys. II, cap. 8, Bekk. I, 198 (citirt von Lasson zu seiner Uebertragung der Schrift von der Ursache, S. 154). Bezeichnend der Satz 199 b, 28 über das Unbewusste des Naturwirkens als gleichsam eine Technik der Natur: καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται. Das Eine Beispiel ist bei Simplicius zu der Stelle: pag. 385 Diels, vgl. im selben Kapitel des Arist. an früherer Stelle 199 a 33. Den Zitherspieler erwähnt hier weder Aristoteles noch Simplicius.

[30]) Opp. it. I, 241.

mit einander verbunden sind. Aber diese Verbindung ist von ihm freilich vitalistisch gedacht, nicht ein Parallelismus, sondern das Verhältniss von Form und Stoff, von Bildungskraft und Gebilde. Jeder Theil geistiger Substanz streckt sich darnach, eine Pflanze oder ein Thier zu werden, sich zu einem beseelten Körper zu organisiren.

Während Spinoza durch die Bedingungen, unter denen er denkt, von Brunos Vitalismus weit entfernt worden ist, wirkt der Begriff einer Bildungskraft, welche in einer Technik die Formen der Natur hervorbringt, ausserordentlich stark auf Shaftesbury und durch seine Vermittlung vornehmlich auf den deutschen Pantheismus. Und aus seinem Vitalismus ergiebt sich nun auch weiter die Herrschaft des Begriffes der Kraft in dem System und die Ahnungen derjenigen Entwicklungslehre, die dann im 18. Jahrhundert, besonders in Robinet, Herder und Goethe sich weiter entfaltet hat. Die Begriffe der Actualität, des Wirkens, der Energie gewinnen in dieser ganzen Zeit über die der Substanz und ihrer Accidenzien das Uebergewicht. Auch bei Paracelsus sind die schaffenden Lebensgeister an die Stoffelemente gebunden, Leben ist ihm Wirken, die Kraft des Wirkens aber ist an die Scheidung und Zusammensetzung der Materie geknüpft[31]). Nach Kepler ist die Gottheit eine substantialis energia.

Der neuplatonische Panentheismus beherrschte die Epoche der Renaissance und äusserte sich in dem Gedanken einer universalen Religiosität: in den dargestellten Begriffen Brunos schreitet er nun vorwärts zur Bejahung der Wirklichkeit, zur Anschauung Gottes im unendlichen Universum als seinem erschöpfenden Ausdruck, sonach zur Identität der Erkenntniss dieses Universums und der Liebe zu seiner vollkommenen Ursache mit der wahren Religion. Vorbereitungen auf diesen Standpunkt erfüllen die ganze Renaissance. Sie treten in den spiritualistischen Secten der Reformation auf; sie machen sich in der Erneuerung der Stoa geltend: die Luft der Zeit ist voll von Keimen dieser Art. Platonisirender und stoisch gearteter Pantheismus, Erneuerung des ältesten griechischen Pantheismus der Jonier und der Eleaten sowie

---

31) Lasswitz Gesch. der Atomistik, I, 301 f.

ihrer Fortsetzer bis auf Galen hin ist die verschwiegene Religion vieler hervorragender Denker. In Brunos heroischem Wahrheitssinn wird diese neue Religiosität offenbar und setzt sich mit den positiven Religionen auseinander. Den Religionen der Personalität tritt jetzt mit unverhülltem Antlitz die pantheistische Religiosität gegenüber. Sie weiss sich eins mit den alten Ueberlieferungen der Speculation. Sie erkennt ihren völligen Gegensatz gegen den ganzen Glauben des Judenthums und des Christenthums. Sie erblickt in dem semitischen Gott mit seinen Affekten und in der Religion als Gottesfurcht die Entartung wahrer Gotteserkenntniss und verfolgt mit glühendem Hass und beissendem Spott den Glauben der Galiläer an das getödtete Lamm, an den zweifelhaften Eltern entstammten Religionsstifter, an den Tod des Adonis, an die Heilung eines armseligen und nach seiner Herstellung gerade so unnützen Lahmen, an das tragische Mysterium aus Syrien.

Den Schluss des Werkes über das Unermessliche bilden folgende Sätze[32]). „Wir dürfen über Gottes Willen nicht eine Definition nach der Art niedriger und thörichter Menschen geben; was das Höchste, Erhabenste, seiner vollkommensten Natur am meisten Entsprechende ist, müssen wir ihm zuschreiben.“ Es ist Frevel, ihn zu suchen im Schaum eines Epileptischen und unter den zusammentretenden Füssen der Henker, in den trübseligen Mysterien gemeiner Nekromanten. „Vielmehr suchen wir ihn in dem unverletzlichen und unantastbaren Gesetze der Natur, in der Religion des Gemüthes, welches sich eben diesem Gesetze wohl angepasst hat, im Sonnenglanze, in der Formenschönheit der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Natur hervorgebracht werden, in dem wahren Abbilde dieser Natur, das in der Körperlichkeit auseinander gefaltet ist und auf dem Antlitz der unzählbaren Lebendigen erscheint, wie sie an dem unermesslichen Gewandsaum des Einen Himmels leuchten, leben, empfinden, denken und dem Allguten, Einen und Höchsten entgegenjubeln.“ Und zwar will Bruno wie Spinoza diese höchste Güte und Vollkommenheit in Gott nicht zu den menschlich-

[32]) Giordano Bruno: De Immenso Lib. VIII. c. 10.

sittlichen Begriffen herabziehen lassen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Natur ist etwas gut, sofern es seiner Stellung im Universum angemessen ist, und die Vollkommenheit Gottes besteht darin, dass er alle Realität in sich fasst, sonach nichts ihm fehlt[33]). Die von solcher Liebe zu Gott Ergriffenen werden dieselbe auf Andre übertragen. Sie ist der heilige Geist in uns. Er selbst betrachtet sich als den Verkündiger der „heiligen Religion", welche den wüsten Streit der Dogmen beendigt und aus dem wahren Begriff des Gottes, der sich in jeder Form von Dasein manifestirt, das Friedensreich und das Gesetz der Menschenliebe ableitet.

Es ist ein universaler Zusammenhang von der grössten Bedeutung, in welchen wir hiermit eintreten. Ich betrachte die Sätze von Bruno, Spinoza und Shaftesbury als eine berechtigte werthvolle und zukunftreiche Umbildung der europäischen Religiosität. Wir werden die Geschichte derselben als eines lebendigen und einige der grössten Geister erfüllenden Glaubens verfolgen. Den Abschluss derselben bildet Schleiermacher. In ihm hat diese neue Religiosität mit dem christlichen Dogma sich auseinandergesetzt. Sie hat eine Umbildung des christlichen Dogma unternommen. In der erkenntnisstheoretischen Form, welche der Pantheismus in ihm annehmen sollte, waren die Mittel enthalten, einige wichtige Momente aus den Religionen der Personalität in diesen pantheistischen Zusammenhang aufzunehmen. Nicht darin liegt Schleiermachers Grösse, dass er eine neue Theologie hervorbrachte; diese neue Theologie war nur eine Folge davon, dass er als der Verkündiger einer neuen Religiosität diese zu der bisherigen Entwicklung des Christenthums in ein inneres Verhältniss setzte. Und wenn auch Hegel in den Grenzen der Wissenschaft und der philosophischen Schule sich hielt: auch in seinem Lebenswerk war das Wirksamste die in ihm enthaltene Kraft der Fortbildung der christlichen Religiosität und die Anregung, die in ihm für die kritische und historische Theologie enthalten war. Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit, ent-

---

33) Summa terminorum Abth. I. § III: Bonitas, § XIII: Perfectio.

wickelt hat, welcher aber von seinem Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, nicht abhängig bleiben kann. In diesem Glauben rang jederzeit das pantheistische, mystische Element mit dem Standpunkt der Personalität. Denn in der religiösen Entwicklung der europäischen Menschheit waren stets gleichzeitig die beiden Ausgangspunkte alles Glaubens wirksam: Abhängigkeit und Verwandtschaft im Verhältniss zu dem Universum und seinem Grunde, und Verantwortlichkeit der Person. Sie versuchten immer, sich zu vereinigen, und wollten doch nie in die Einheit eines Systems zusammengehen. So ist auch heute die Frömmigkeit, die wir an Christus anknüpfen, an den zwiefachen Ausgangspunkt des menschlichen Nachdenkens gebunden. Gehen wir von dem Universum aus, so finden wir an der Abhängigkeit von seiner Gesetzmässigkeit, in dem religiösen Bewusstsein, dass auch wir ein Ausdruck seines göttlichen Wesens sind, in Hingabe und Resignation die Kategorien unseres religiösen Verhältnisses zu demselben. Geht aber die Person von dem Bewusstsein ihres unendlichen Werthes, ihrer moralischen Würde aus: dann entstehen die Kategorien der Personalität, der Freiheit und einer moralischen Teleologie im Universum. Dann schwindet das Gefühl unserer unbedeutenden Existenz auf einem kleinen Planeten innerhalb eines Sonnensystems, welches selbst nur eines unter zahllosen Systemen ist: nur eine Phase in einer grenzenlosen Entwicklung des gesamten Universums. Im Gefühl ihrer moralischen Würde findet die Person sich erhaben über die physischen Massen der erscheinenden Welt, gleichgiltig dagegen, in wie vielen Individuis dasselbe Drama eines kämpfenden Willens sich wiederholen mag, welcher des unendlichen Werthes seiner inneren Arbeit sicher ist und sie nur thut, weil er ihrer sicher ist.

Ebenso wichtig aber als die Erkenntniss dieses unaufhebbaren Gegensatzes in der Religiosität Europas ist die andere, dass in beiden Formen ein Fortschritt der christlichen Religiosität stattfindet, der allgemeingiltig ist. Dieser ist im Fortgang der Kultur gefordert. Nie werden wir diese beiden Betrachtungsweisen in der Einheit eines systematischen Gesichtspunktes zusammen zu denken im Stande sein. Die Philosophie vermag nur das Recht beider zur Erkenntniss zu bringen.

In diesem Zusammenhang nimmt Bruno als erster Repräsentant der modernen pantheistischen Religiosität eine bedeutende Stelle ein.

Der erste Grundzug dieser Religiosität liegt darin, dass sie sich Gott an dem unendlichen Universum und seinem gesetzlichen Zusammenhang zum Bewusstsein bringt. Da die Gottheit sich in ihren Wirkungen gänzlich ausdrückt, so wird sie an diesen erkannt. Die Religion der wenigen heroischen Naturen ist die Hingabe an dieses Universum, an die in ihm gegenwärtige Gottheit und an das in diesem idealen Zusammenhang gegründete Weltbeste; in dieser Religion verbindet sich tapfere Freudigkeit mit der Liebe zum Ganzen. Wie die Stoa und Spinoza sieht auch Bruno die neue Religiosität in der Freiheit des Geistes, welche in der Erkenntniss und der auf sie gegründeten Sympathie mit dem Ganzen ihren Grund und in der tapferen Freudigkeit ihre Wirkung hat. Sie ist die Verwirklichung des heroischen Ideals.

So ist ihm die Versetzung des Menschen vom anthropocentrischen Standpunkt des Sinnenscheins in den kosmocentrischen, welchen die Astronomie gewonnen hat, nur die Eine Seite der grossen Revolution im menschlichen Geiste, welche die neue copernicanische Epoche vollzieht. Ihr entspricht eine eben so tiefe und gründliche Revolution auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Das sinnliche Bewusstsein hat seinen Mittelpunkt in der Erhaltung des körperlichen Daseins, das zwischen Geburt und Tod eingeschränkt ist. Mit der Aufhebung des Sinnenscheins in der astronomischen Erkenntniss und ihrer philosophischen Verwerthung ist die Erhebung in die Liebe zu Gott und zu dessen Ausdruck im Universum verbunden. Nun erblicken wir erst die wahre Vollkommenheit des Universums, welche aus der Beziehung seiner Theile auf das Ganze entspringt [34]), und damit entschwinden die falschen Forderungen an diese göttliche Ordnung, welche aus den Begierden des Individuums stammen, das sich in seinem Bestande zu verewigen strebt.

Doch theilt dieser neuen religiösen Weltanschauung und dem neuen Lebensideal die leidenschaftliche Grösse seiner Seele einen eigenen Zug mit, in welchem seine innere Verwandtschaft mit

[34]) Summa terminorum Abth. II § XII: Perfectio.

Platon sichtbar wird. Der Philosoph, der Künstler und der heroische Mensch sind in ihm eins. Der Weg, den so viele Schriftsteller dieser italienischen Renaissance geschildert haben, von der Liebe zu den schönen Körpern als dem Abglanz eines Höheren zur Gottesliebe und zu einem heldenhaften Leben, ist für diese Seele keine ruhige Erhebung, sondern voll von Tragödien, Schmerzen und Todesahnungen. Der religiöse Denker ist von dem Bewusstsein der unendlichen Vollkommenheit des Universums erfüllt, aber zugleich sagt ein Aufrichtiges in ihm, das nicht zur Ruhe zu bringen ist: in mir ist ein unstillbares Verlangen, auch mein höchster Wille ist Wahn, das Vulgäre ist mächtiger als ich, ich werfe mich in die Tiefe des Unendlichen, und ich erreiche es nicht. Bruno sagte einmal, der Anblick eines Freundes könne einen eigenen Schauder hervorrufen, da kein Feind so Furchtbares als er in sich tragen könne. Er findet in uns eine Duplicität: obwohl ein Theil der Weltseele, werden wir doch zur Masse niedergezogen und in den Kreislauf von Geburt, Begierden und Tod verwickelt. Immer wieder in seinen Sonetten eine dunkle Verbindung, ein Lachen in Thränen, ein Schweben zwischen Hölle und Himmel, der im heroischen Leben lauernde Tod, das im Denken ungestillte Verlangen, die Schauer einer heroischen Seele, welcher die Region des Göttlichen nicht hell werden will, die Gottesliebe verglüht und der grosse Wille zur Menschheit an der stumpfen Welt ermattet. „Thränen und Sinnen, du meine Seele, und in den Haaren ein Lorbeerblatt."

Blickt er auf die Religionen, so entspringen aus dem Standpunkt, den er einnimmt, dieselben Unterscheidungen, die dann auch Spinoza im theologisch-politischen Tractat gemacht hat. Der in der Selbsterhaltung befangene Mensch lebt in Blindheit und in irrationalem Daseinsdrang. Ueber ihn erheben sich auf zweierlei Weise die Menschen. Propheten der positiven Religionen treten uns bei den verschiedensten Völkern entgegen; sie werden, undisciplinirt und unwissend, von dem göttlichen Geiste als von etwas ihnen Fremdem fortgerissen. Gerade hierin erblickt die blöde Menge das Zeichen der besonderen Würde des ihnen verkündigten Glaubens, und doch sind sie nur ehrwürdig wie der Esel, der die Sacramente trägt; denn nicht aus eigenem Studium und eigener

Erfahrung reden und handeln sie. Dagegen können die Menschen, welche aus innerer Kraft zur Vereinigung mit der Gottheit gelangen, den heiligen Gegenständen selber verglichen werden. Das sind die contemplativen Naturen, die geborenen Philosophen, die schöpferischen Künstler und Helden. In inneren Gluten werden sie geläutert, so werden sie eins mit Gott und nehmen dessen Natur an. Ihrer sind immer nur wenige, aber sie allein sind in wahrhaftem Sinne Menschen. Sie sind keinem äusseren Gesetz einer religiösen Ordnung unterthan, sie sind die Freien. Der höchste Begriff der antiken Welt, der homo liber der Stoa, tritt hier bei Bruno auf, um dann bei Spinoza in demselben stoischen Sinne fortentwickelt zu werden. Unter jenen positiven Religionen macht er aber einen bemerkenswerthen Unterschied. Die alte naturerfüllte Weisheit des Menschengeschlechtes, die in den Naturkulten sich äussert, ist ihm der bildliche Ausdruck tiefer Wahrheiten. Denn die Religion drückt die Wahrheit in Hüllen und in Bildlichkeit aus, wie es die Menge bedarf. Dagegen sieht er in dem Judenthum und Christenthum eine Zerrüttung des religiösen Bewusstseins. Die Bilder der Aegypter und der griechischen Mysterien werden hier wörtlich verstanden, ungeheure Fabeln bilden sich, vor Allem entsteht nun der Kultus des Schmerzes, der Abnegation und des Blutes. Nie sind mit massloserem Hohn Judenthum und Christenthum, Katholicismus, Reformirte und Lutheraner überschüttet worden, auch nicht von Voltaire. Aus diesen Religionen eines anthropocentrischen, anthropomorphen Denkens, eines beschränkten Sinnenglaubens und einer verwilderten Phantasie soll sich die Menschheit befreien: die Zeiten sind erfüllt, das neue Evangelium des unendlichen Universums ist gekommen.

IV.

Giordano Bruno hat bekanntlich nachweisbar einen bestimmenden Einfluss auf Leibniz geübt. Ich werde nun wahrscheinlich machen, dass er Shaftesbury beeinflusst hat. Dann wird sich weiter zeigen, dass Shaftesbury für den deutschen Pantheismus des jungen Schiller sowie Herders und Goethes mindestens ebenso einflussreich als Spinoza gewesen ist. So wird die Continuität der pantheistischen Weltanschauung und ihres Lebensideals von

der Gemüthsverfassung der Renaissance ab bis auf Schelling, Hegel und Schleiermacher sich erweisen. Weniger günstig steht es mit dem Nachweis der Continuität des Pantheismus, welche durch das System Spinozas vermittelt ist. Die Untersuchungen über die Art, wie in der Verwebung der philosophischen Traditionen Spinoza bedingt ist, sind sehr erschwert durch dessen Zurückhaltung in Bezug auf die Bücher, welche er las, und die Philosophen, welche er benutzte. Aber gleichviel durch welche Kanäle die pantheistische Tradition zu Spinoza gelangte: die Hauptsache ist, dass von der neuen geistigen Verfassung der Renaissance aus Ein grosser Zusammenhang sowohl durch Spinoza als durch Shaftesbury vorwärtsgeht zu Schillers pantheistischer Epoche, zu Herder und Goethe, von diesen zum Pantheismus der Entwicklung in Schelling, Schleiermacher und Hegel.

Unter den so entstehenden Aufgaben ist die nächste, die Umformung des Pantheismus in Spinoza klarzulegen. War der Pantheismus der älteren Schulen im Panpsychismus gegründet, dynamisch, vitalistisch: in Spinoza umfängt uns eine andere Welt.

Zwischen dem Erscheinen der pantheistischen Hauptschrift Brunos von 1584 und dem Abschluss, welchen die Ethik Spinozas bei dessen Tode 1677 erreicht hatte, in welchem Jahre sie dann auch in den nachgelassenen Werken erschien, liegt kein ganzes Jahrhundert, und doch sind diese beiden Denker durch eine der grössten Umwälzungen des wissenschaftlichen Geistes von einander getrennt, die je stattgefunden hat. In dem Fortgang von der Renaissance zu den Arbeiten der Naturforscher, der Philologen, der biblischen Kritiker und der Naturrechtslehrer, wie das 17. Jahrhundert sie nacheinander, wie ein Blatt sich entfaltet, hervorgebracht hat, waltet eine Gesetzmässigkeit. Als der schwerste aller Fortschritte des menschlichen Geistes darf derjenige betrachtet werden, in welchem die Phantasie sich der Wirklichkeit unterworfen hat und die Continuität der Erfahrungswissenschaften sich ausbildete, durch welche das Menschengeschlecht die Herrschaft des Gedankens über den Planeten erreichen wird, welchen es bewohnt.

Der Fortschritt aus der Traumwelt der Zauberer und Wahrsager, der Orakel und Propheten durch das goldene Thor der künst-

lerischen Phantasie in das Land des allgemeingiltigen Wissens, das die Wirklichkeit der Causalerkenntniss unterwirft — immer neu setzt er bei den Völkern der alten Welt an; nun erst, im Zusammenwirken der neueren Völker, entsteht diese Wissenschaft, mit ihr das Streben, das Wirkliche der Macht des Geistes zu unterwerfen, zuerst die Natur, bis dann die Aufgabe erfasst wird, auch die Gesellschaft durch dies wissenschaftliche Denken zu beherrschen. Damit ist dann die Möglichkeit da, ein Fortschreiten der Vernunft auf unserem Planeten zu erwarten und es in dem Verhältniss der Vergangenheit zur Gegenwart aufzuzeigen. In diesem Gedanken wird dann das Lebensgefühl der Menschheit während des 18. Jahrhunderts eine höhere Stufe erreichen. Das furchtbare Gefühl der Unstätigkeit menschlichen Thuns, das immer neu in den einzelnen Menschen, Zeitaltern und Völkern ansetzt, ein Gefühl, das alles Dichten und Denken der älteren Zeiten erfüllt, wird so erst im 18. Jahrhundert überwunden werden.

In den ersten Vertretern der neuen Wissenschaften ist nun aber das Verhältniss des Denkens zur Wirklichkeit noch unter dem Einfluss der Vorherrschaft der Phantasie, welche in den Jahrhunderten grosser Kunst und Dichtung bestanden hatte. Die grosse „Geburt der Zeit“, die neue Wissenschaft Bacons, welche durch die Erkenntniss der Ursachen das Königthum des Menschen über die Erde herbeiführen soll, ist in der Voraussicht der Zukunft und in der dichterischen Macht des Ausdrucks eine der grössten Phantasieschöpfungen dieses Zeitalters der Elisabeth. Diese „Idole des Marktes“ und der „Höhle“, diese magischen Schlüssel der Methoden und die Instanzen des Kreuzwegs gehören der Symbolsprache einer von der Phantasie regierten Epoche an, und die Auffassung der Dichtung und des Mythos selbst als einer Form der Erkenntniss ist der Ausdruck einer innigen Verbindung beider Gebiete in dem Geiste des Zeitalters. In der Generation nach Bacon tritt dieselbe Macht der Einbildungskraft in dem grössten der Schriftsteller hervor, welche die Fortgestaltung der Gesellschaft durch eine methodisch geregelte Erziehung damals herbeiführen wollten, in Amos Comenius. Und eben eine solche Herrschaft der Phantasie ist in dem wissenschaftlichen Denken Deutschlands während der nachreformatorischen

Zeit zu bemerken. Paracelsus und die Theosophen stehen unter dieser Herrschaft, und die Sage vom Faust ist der Typus derselben. Kepler ist ihr grösster Ausdruck. War das pythagoräische Weltsystem die höchste Schöpfung der wissenschaftlichen Phantasie der Griechen, so ist seine Fortbildung von dem Werke des Copernicus aus in dem Geiste Keplers das bedeutendste Erzeugniss der wissenschaftlichen Phantasie Deutschlands bis auf Leibniz, welcher ja auch an Kepler überall angeknüpft hat. Der Schlüssel der Welterkenntniss ist für Kepler eine Conception der Phantasie, in welcher mathematisches Denken mit musikalischem Gefühl und ästhetischer Stimmung sich verknüpfen. In dem Universum sind einfache Zahlenverhältnisse verwirklicht, welche die Harmonie desselben zur Folge haben. In der Zeit seines Mysterium cosmographicum 1596 glaubte er einfache Beziehungen geometrischer Art innerhalb des Sonnensystems als Lösung des Räthsels gefunden zu haben. Indem er dann an die Beobachtungen des Tycho de Brahe dieselben Voraussetzungen von Neuem heranbrachte, entdeckte er seine drei Gesetze, welche nun thatsächlich in der elliptischen Bahn der Planeten und in der Bestimmung der Umlaufszeiten einfache quantitative Verhältnisse nachwiesen. Und dieselbe Annahme leitete ihn von der Betrachtung der musikalischen Harmonie durch die Fortbildung des Begriffes kleiner oder unmerklicher Vorstellungen, wie ihn die Tradition durch Cicero darbot, zu einer Grundconception der erklärenden Psychologie, der Wirkung dunkler Vorstellungen in unseren ästhetischen Gefühlen. So trat in Keplers tief religiösem Gemüth die Projektion der moralischen und religiösen Verhältnisse in den Weltzusammenhang, wie sie damals Jakob Böhmes lutherische Philosopheme noch einmal vollzogen hat, als abgethan zurück, und es siegte in ihm der objektive Idealismus, welcher im Universum nur mathematische und logische Beziehung, Ordnung und als ihren Ausdruck die Harmonie erblickt. Am Himmel giebt es kein moralisch Gutes oder Böses, sondern nur harmonische Verhältnisse: Schönheit[35]). „Die Natur liebt Einfachheit und Einheit“, einer der Grundsätze, die von Leibniz bis zu Kants Jugendepoche, bis

[35]) Opp. (ed. Frisch) I, 315.

zu Herder und Goethe beständig wiederholt werden[36]). Dieser objektive Idealismus erreicht seinen schärfsten Ausdruck in dem Satz: nicht die Einrichtung des Auges bestimmt die eigenthümliche Leistung des Geistes, quantitative Verhältnisse aufzufassen, sondern umgekehrt fordert diese Grundbeschaffenheit des Denkens die ihm entsprechende Einrichtung des Auges[37]).

Dieselbe Macht der wissenschaftlichen Phantasie, eben diese Befreiung des wissenschaftlichen Denkens aus dem Bann der sinnlichen und anthropomorphen Projectionen theologischer Begriffe in das Universum und dieser Fortschritt zu dem von ästhetischer Stimmung geleiteten objectiven Idealismus findet sich in dem Dialog Galileis über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme 1632. Der Glanz der grossen Kunst liegt über dem Leben Galileis. Sein Vater war ein gelehrter Musiker, und Dichtung, Musik und Zeichnen beschäftigten schon den Schüler des Klosters von Vallombrosa neben den mathematischen und mechanischen Studien. Dann im Dienste der venetianischen Regierung hat er gern in Venedig, das von der grossen Kunst Tizians und seiner Nachfolger erfüllt war, Musse und Erholung von den mathematischen und mechanischen Studien gesucht. Die Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme sind mit denen Brunos über das All und die Welten einig in ihrem Grundplan, sie lösen die dualistische Naturphilosophie des Aristoteles auf und stellen das neue Bild des in sich gleichartigen und unermesslichen Universums ihm gegenüber. Von der Schrift des Aristoteles de coelo geht er aus; nun unterwirft er zwar die Beweise des Aristoteles von der Vollkommenheit der Welt der Kritik, jedoch diese Vollkommenheit selber erkennt er an: er findet sie darin, dass dies Universum nach höchsten und vollkommensten Gesetzen geordnet sei. Schon in diesem Anfange seiner Schrift blicken überall die ästhetische Betrachtung der Welt als des vollkommensten Kunstwerks und der Begriff eines schöpferischen Künstlers hindurch. Diese Betrachtungsweise erhebt ihn über die theologische Beziehung der Einrichtung des Welt-

---

[36]) ebds. I, 113.
[37]) ebds. V, 222.

ganzen auf das Wohl des Menschen. Ihm dünkt es eine Anmassung des Menschen, zu wähnen, die Sorge um ihn erschöpfe das Wirken der Weisheit und Macht der Gottheit. Das ist, als ob eine Beere, die an der Sonne reift, sich einbilde, die Sonnenstrahlen wären blos wirksam, um sie reif zu machen; da diese Strahlen doch zugleich Wirkungen der verschiedensten Art hervorbringen[38]). — Wohl steht der menschliche Intellect in Rücksicht der Art des Erkennens wie der Menge des Erkannten unendlich hinter dem göttlichen zurück. Aber er begreift einige Wahrheiten ebenso vollkommen und ist ihrer ganz so sicher, als es nur die hervorbringende Kraft selbst sein kann. Diese Verwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste erweist er an der Kunst des Michelangelo, Rafael und Tizian, welche das ganze Reich des Sichtbaren in einer Mischung von Farben auf einer Leinwand oder Mauerfläche zur Darstellung bringen, an der Macht des Musikers, durch geregelte Verhältnisse der Töne die Seele mit einer wunderbaren Freude zur erfüllen. Ihr vertraut er in seinen Forschungen[39]).

Diese Umformung der ganzen Seelenverfassung, welche damals durch die Erweiterung des Gesichtskreises des Menschen über den Erdkreis und in unzählige Welten stattfand, kann man sich nicht gross genug vorstellen. Aber das war nun in dem Zeitalter von Kepler und Galilei, von Descartes und Hobbes die entscheidende Veränderung, dass die wissenschaftliche Einbildungskraft des Menschen geregelt wurde durch die strengen Methoden, welche die Möglichkeiten, die im mathematischen Denken lagen, der Erfahrung, dem Experiment und der Bestätigung durch die Thatsachen unterwarf. Erst als Kepler das Material der Beobachtungen des Tycho de Brahe durch die merkwürdigste Schicksalsfügung in Prag zu freier Benutzung erhielt, konnte er aus seiner Voraussetzung von der Einfachheit und Einheit der Natur in ihren Wirkungen auf inductivem Wege seine Gesetze ableiten. Und Galilei hat in seiner Schrift von 1638 über die Mechanik und die Fallgesetze die Möglichkeiten, eine stetige Zunahme in der Geschwindigkeit der Bewegung vorzustellen, an

---

[38]) So im dritten Tag des Dialogs über die Weltsysteme.

[39]) Ende des ersten Tags im Dialog über die Weltsysteme.

den Thatsachen geprüft. Unterordnung der Erfahrungen unter quantitativ bestimmte Gesetzmässigkeit war das Verfahren, durch welches ein einmüthiges Zusammenarbeiten der Forscher auf dem Gebiete des Naturerkennens möglich wurde. Die so gefundenen Ergebnisse haben ein zusammenhängendes und regelmässiges Fortschreiten des wissenschaftlichen Denkens in der gemeinsamen Arbeit der verschiedenen Ländern möglich gemacht. Man kann sagen, dass erst von nun ab die menschliche Vernunft gleichsam als eine einheitliche Kraft innerhalb der verschiedenen Kulturnationen zu einmüthiger Wirkung gelangte. Das schwerste Werk des menschlichen Geistes auf diesem Planeten wurde durch diese Regelung der wissenschaftlichen Phantasie vollzogen, welche sich den Erfahrungen unterordnete.

Die so entstehende neue Wissenschaft bestand in einer Verbindung des methodischen Bewusstseins, der erkenntnisstheoretischen Einsicht in den phänomenalen Charakter der sinnlichen Eigenschaften der Objecte, der Begründung der Mechanik, und der Anwendung derselben auf die Astronomie und die Optik.

Die allgemeine Richtung auf eine Methode war der Ausdruck des Strebens, über die Einbildungskraft, über den Zufall der Erfindung, dem logischen Geiste das Uebergewicht zu verschaffen. Die logische Disciplinirung wurde in Descartes durch eine philosophische Generalisation aus dem, was in den Antrieben der ganzen Kultur lag, zur bewussten Aufgabe des Zeitalters. Wieder einmal that die Philosophie ihr Werk, die Arbeit der Kultur zu klarem Bewusstsein zu erheben. Die Dichtung und Kunst selber, also der eigentliche Sitz der Phantasie, wurde dieser Regelhaftigkeit unterworfen. Rationalität des Universums wurde die metaphysische Formel der Zeit. Dieser Vorgang war aber nothwendig verbunden mit der fortschreitenden Auflösung der bisherigen theologischen Begriffe. Wie das Naturerkennen sich aus der künstlerischen Auffassung des Universums, aus der Sammlung und Verwerthung der Kenntnisse der Alten über dasselbe losgelöst und selbständig konstituirt hatte, so entstand aus dem lebendigen Wiederverständniss der alten Schriftsteller in der Renaissance die Philologie, das kritische und historische Studium des römischen Rechts, der alten

Staaten, des Mythos und der Kunst der Griechen und Römer: die geschichtliche Welt begann dem historischen Denken sich aufzuschliessen, und die kritischen Methoden wurden auf den Inbegriff der Traditionen angewandt. Und auch hier erkannte der Geist dieser neuen Zeit in der regellosen Herrschaft der Phantasie und der Affekte während der älteren Epochen der Religiosität seinen Todfeind. Mit vielen Vorbehalten und Vorsichtsmassregeln, mit einem System von Achtungsbezeugung und Reverenzen vor den Offenbarungsreligionen, das alle Autoren dieser Zeit wie in stillschweigender Uebereinstimmung handhaben, dehnte dieser rationale Geist auch seine Herrschaft über das religiöse Gebiet immer weiter aus. So konnte die Autonomie der Vernunft in dem konstructiven Rationalismus des Jahrhunderts zum Princip aller geistigen Bethätigungen werden, und damit war für die grosse Bewegung dieses Jahrhunderts das methodische Princip gefunden. Die konstructiven Methoden, welche sich am Naturerkennen erprobt hatten, werden nunmehr auf das Problem angewandt, für die entstehenden nationalen Staaten natürliche Prinzipien der Regelung des Rechtes und der Staatsordnung zu finden. Auch hier war das im Alterthum Erreichte die Grundlage; aber die allgemeine Jurisprudenz und das Völkerrecht des Hugo Grotius, die Souveränitätslehre des Bodin, der Begriff eines politischen Mechanismus in dem Leviathan des Hobbes bildeten die neuen Ausgangspunkte für die Anforderungen an eine rationale Regelung des wirthschaftlichen, rechtlichen und politischen Lebens, welche bis in die französische Revolution hinein das politische Leben bestimmt haben.

Der Begriff eines mechanischen Naturzusammenhangs hat nun die grossen Typen menschlicher Weltansicht auf eine neue Stufe der Entwicklung erhoben.

V.

Die neue mechanische Erklärungsweise hat sich gerade in dem Kopf, welcher den universalsten Ausdruck für sie fand, mit dem Idealismus der Freiheit, verständigt. Der Idealismus der Freiheit war von Sokrates zu Cicero und von diesem zu den scholastischen Systemen fortgeschritten und hatte insbesondere in

der Scholastik des Duns Scotus und Occam eine neue, höchst energische Ausbildung erreicht. Nun verlegt er in Descartes das ihm eigene gesteigerte Bewusstsein von Würde und freier Macht der Person in die souveräne Selbstgewissheit, welche mit der constructiven Macht des mathematischen Geistes so oft und so naturgemäss verbunden ist. Von dem Ausgangspunkte des Descartes im Selbstbewusstsein bis zum Abschluss seines Systems in der grossen Gesinnung (générosité), welche aus dem guten Gebrauch des freien Willens entspringt und der Schlüssel der übrigen Tugenden, das Heilmittel der ungeregelten Leidenschaften ist[40]), regiert eine einheitliche stolze Lebensstimmung in diesem System. Ihr Ausdruck war die selbstgewählte Einsamkeit dieses Denkers, das unbegrenzte Selbstvertrauen des constructiven Geistes und die vornehme Abweisung der alten und der zeitgenössischen Philosophen, wie Hobbes sie erfahren hat.

Alles stimmt zusammen in diesem wunderbaren Menschen. Die Unnahbarkeit, die ihn umgiebt. Die stolze Zurückgezogenheit seines Lebens. Der Adel seiner Sprache und der grosse beinahe dramatische Stil seiner Schriften, welche ganz von dem Glück des Erkennens durchstrahlt sind. Wie er so durch die Kriegslager verschiedner Nationen, durch die Länder Europas, durch die Städte der Niederlande geht, unerkannt, nur mit sich selbst beschäftigt, aber nicht mit seiner Individualität und seinem Eigeninteresse, sondern mit den Bedingungen, den Methoden und der Macht des Erkennens, und darüber hinaus mit dem Erkennen des Universums selber.

Seine Metaphysik ist der Ausdruck seiner Person. Descartes ist die Verkörperung der auf Klarheit des Denkens gegründeten Autonomie des Geistes. In ihm lebt eine originale Verbindung von Freiheitsbewusstsein mit dem Machtgefühl des rationalen Denkens. Und hierin liegt wohl die äusserste Steigerung des Souveränitätsbewusstseins, zu der sich je ein Mensch erhoben hat. Was wirklich ist, kann der Theorie unterworfen werden, das Denken aber hat in sich die Macht, alles Handeln zu regeln. Aus diesem Zusammenhang von Freiheit, constructiver Macht des

[40]) Passions de l'âme, art. 161.

Denkens und Rationalität entsteht aber nur darum dem Geiste die Souveränität seines Wirkens, weil die Wirklichkeit rational ist, durchsichtig und regelmässig wie ein grosser Krystall. Dieser consequente Geist wird nun die in ihm wirksame Combination von Freiheit und rationalem Denken in die Gottheit selbst projiciren. Die Gesetze der Zahl, der räumlichen Welt und der Bewegung sind im Lichte der Vernunft als nothwendig erkennbar. Die Erhaltung der Masse und der Bewegung im Weltall, das Gesetz der Trägheit sind in dem Wesen Gottes mit Nothwendigkeit gegründet. Aber die thatsächliche Einrichtung der sichtbaren Welt, die Natur und Vertheilung der stofflichen Bestandtheile in ihr, sowie die ursprüngliche Vertheilung der Bewegung, kurz der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die thatsächliche Welteinrichtung steht, sind aus der blossen Vernunft nicht ableitbar, sondern nur die Erfahrung kann uns darüber belehren. Gott konnte auf unzählige Arten diese Anordnungen treffen: eine unter ihnen hat er ausgewählt.[41]) So erweist ihm die Maschine der Welt den zwecksetzenden Gott.

Und so treten inmitten der mechanischen Naturvorstellungen die entscheidenden Züge des Idealismus der Freiheit in den Grundlinien des Systems von Descartes auf: in der Theorie von den Constructionselementen des Denkens, in dem Rückgang auf das Selbstbewusstsein, in der Lehre von der Freiheit, in der Art dann, wie er die so entstehenden metaphysischen Schwierigkeiten durch kritische Bestimmung der Grenzen des Erkennens aufzulösen sucht, wie die Weltmaschine ihn zur Entwicklungslehre, diese aber ihn zur Teleologie führt. Aus all diesen Momenten entspringt dann der neue theologische Rationalismus des Descartes. Wir weisen dies jetzt im einzelnen nach.

Die kleinen Vorstellungen Ciceros, die erinnerten Ideen Platos sind in dieser neuen Form des Idealismus der Persönlichkeit und Freiheit zu den Constructionselementen der Erkenntniss geworden; aber auch so bilden sie ein dem Geiste ursprünglich Eigenes. In ihrer durch die veracitas Dei vermittelten Giltigkeit für das Wirk-

---

[41]) Principia III, 46.

liche verleihen sie dem menschlichen Geiste eine Verwandtschaft mit dem göttlichen[42]).

Der Cirkel des Erkennens, welchem der menschliche Geist niemals entgeht, macht sich bekanntlich bei Descartes darin geltend, dass das Dasein der Gottheit, deren veracitas die Giltigkeit der Erkenntnissmittel garantiren soll, selbst erst vermittelst des Causalgesetzes und Substanzbegriffes abgeleitet wird. Ihre Evidenz ist intuitiv gegeben, aber die Giltigkeit des Evidenten für Gegenstände soll erst aus der Wahrhaftigkeit Gottes bewiesen werden, deren Beweis doch diese objektive Giltigkeit voraussetzt. Diese notiones communes werden aber nicht nur bei dem Gottesbeweis angewandt: Descartes konnte sich dem nicht verschliessen, dass schon das cogito sum die Giltigkeit einfacher Begriffe voraussetzt:[43]) sie sind in allem Erkennen als dessen Bedingung enthalten.

Sonach ist die metaphysische Inhaltlichkeit des denkenden Subjekts, durch welche dasselbe souverän die Wirklichkeit vermittelst der in ihm enthaltenen Denkelemente construirt, nicht nur in den Sinneswahrnehmungen, sondern auch in dem scheinbar einfachen Vorgang der Selbsterfahrung enthalten. Dies Wirken des Denkens und der in ihm enthaltenen Constructionselemente, wie es so das ganze geistige Leben durchwaltet, verbürgt die Souveränetät des menschlichen Geistes.

Derselbe stolze Idealismus der Persönlichkeit äussert sich in dem metaphysischen Verfahren des Descartes, welches im Selbstbewusstsein eine unerschütterliche Grundlage seiner Schlüsse findet. Durch Descartes erhielt der Idealismus der Freiheit erst die ihm gemässe Methode, im Gegensatz zu dem Ausgangspunkte des Positivismus in den Regelmässigkeiten der Aussenwelt oder dem des objectiven Idealismus in der intellectualen Anschauung des Absoluten. Der Rückgang von dem Acte des Bewusstseins auf das Subject[44]) ermöglicht ihm, über die Evidenz der einfachen Be-

---

[42]) Der Zusammenhang der notiones communes mit der stoisch-römischen Tradition ist noch erkennbar in den „Regeln", bes. Regel 12, verglichen mit Simpl. in Epikt. Enchir. p. 159 Salmas., Seneca ep. 95, 62, Cic. Ac. II, 7.

[43]) Princ. I, 10.

[44]) Princ. I, 9, als die Verallgemeinerung, welche zeigt, dass die Verbindung des Zweifels mit dem Cogito sum nur eine geistvolle drastische Aus-

griffe hinauszugehen, welche für sich keine Erkenntniss von Wirklichkeit gewähren, damit eröffnet sich zuerst ein Wirkliches. Unser Selbstbewusstsein ist das Eingangsthor, das in die Erkenntniss von Wirklichkeiten führt; als solche thun sich dann Gott und Welt erst auf.

Diese Autonomie des Subjektes wird weiter von Descartes als Freiheit, und zwar im Sinne von Wahlfreiheit gefasst. Wir sind uns nach ihm unserer Freiheit so genau bewusst, dass wir nichts Anderes so klar und so vollkommen begreifen. So löst sich ihm auch durch die Erfassung des Urtheils als eines Aktes der Freiheit das Problem des Irrthums. Die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, die Täuschung, in welcher wir über diese befangen sind, schliesslich der Irrthum überhaupt können mit der veracitas Dei nur durch den Begriff der Wahlfreiheit und durch die Betonung ihrer Gegenwart im Denkact vereinigt werden. Unser Denken überschreitet die logisch sicheren Erkenntnisse, weil es in seiner Freiheit die Macht zu irren und falsche Urtheile zu bilden in sich trägt, und der Sinnenglaube ist ein solcher Irrthum, nicht gegründet in dem Auftreten der Bilder in uns, sondern in dem Urtheil, das ihnen eine Wirklichkeit ausser uns zuschreibt[45]).

Endlich ist die von einem solchen Idealismus der Freiheit geforderte Einschränkung unseres Wissens in Bezug auf das Verhältniss der Gottheit zu freien Personen von Descartes nachdrücklich herausgehoben. Die Freiheit ist ihm im Selbstbewusstsein klar und zweifellos gegeben: es wäre methodisch falsch, sie zu bezweifeln, weil ihr Verhältniss zu unserer Abhängigkeit von der göttlichen Ursache unbegreiflich bleiben muss[46]). Wenn Spinoza das im Selbstbewusstsein nach Descartes gegebene Doppelverhältniss von Freiheit

---

drucksweise für den Rückgang von den Akten des Bewusstseins auf das Subjekt ist.

[45]) Die IV. Meditation enthält das Verhältniss unbegrenzter Wahlfreiheit zum beschränkten Umfang giltiger Erkenntniss, die VI. Meditation leitet die Objektivirung unserer Empfindungen aus der Gewohnheit voreiligen Urtheilens ab. Oeuvres I, p. 495, Princ. I, 34 f. und 70 f. erläutern weiter, dass der Irrthum nur im Bejahen und Verneinen statthat, ausdrücklich wird Princ. I, 34 die stoische Lehre herausgehoben, dass der Akt der Zustimmung, den das Urteil enthält, im Willen gegründet sei.

[46]) Princ. I, 41.

und doch von Abhängigkeit im Verhältniss zu Gott aufhebt, so musste er das, sobald er die logische Verkettung der Erkenntniss von der ersten Ursache bis zur causalen Relation aller Theile des Universums — dieses Ideal unseres Erkennens —, entsprechend seiner erkenntnisstheoretischen Voraussetzung, dass evidenten Relationen des Denkens eine unbegrenzte Giltigkeit für das wirkliche Universum zukomme, zu einem Grundgesetz des Wirklichen machte. Der Idealismus der Persönlichkeit ist sich in Descartes schon so klar als später in Kant bewusst, dass er das kritische Bewusstsein von den Erkenntnissschranken des endlichen Geistes zu seiner Voraussetzung hat. Sein methodischer Geist hat schon in den Regeln, wohl 1628 oder 1629, erfasst, dass nach dem Verhältniss der Abhängigkeit der Wahrheiten von einander der „Verstand selbst" der erste Gegenstand der Erkenntniss sein muss, „da von ihm die Erkenntniss aller anderen Dinge abhängt"[47]). Die erste Aufgabe ist „zu erforschen, was die menschliche Erkenntniss sei und wie weit sie sich erstrecke", sowie das Werkzeug der „Methode" zu bereiten.

Und zwar können wir Vermögen und Grenzen des menschlichen Geistes bestimmen, da wir ihn in uns selbst finden. Das Merkmal des Wissens ist die Evidenz. Diese ist dann unmittelbar, wenn eine einfache Wahrheit für sich einleuchtend (per se nota) ist. Eine einfache Wahrheit ist nothwendig, sofern das Subjekt vom Prädikat nicht getrennt werden kann. Dass nun die Evidenz solcher Wahrheiten die objektive Giltigkeit derselben verbürge, ist nur aus der veracitas Dei abzuleiten. Den Cirkel in seiner Beweisführung für diese veracitas hat er nicht eingesehen, sonach ist ihm die hier vorliegende Grenze unseres Erkennens, welche schon die Skeptiker so klar herausstellen, nie deutlich geworden. Dagegen erkennt er, dass die Erklärung der thatsächlich bestehenden Welt aus den Phänomenen vermittelst der nothwendigen Wahrheiten nur einen hypothetischen Charakter hat.[48]) Zwei Uhren können einander vollständig gleichen und doch kann eine ganz verschiedene Zusammenstellung der Räder in ihrem Inneren dieselbe Wirkung

---

[47]) Regulae ad directionem ingenii Reg. VIII.

[48]) Princ. III. 43 ff. und in dem wichtigen Epilog IV, 203 ff.

hervorbringen: so kann auch der Inbegriff der mir gegebenen Phänomene von Gott auf ganz verschiedene Art hervorgebracht sein. Nur in der Zusammenstimmung der Thatsachen unter den Denknothwendigkeiten ist die Garantie der Richtigkeit von erklärenden Hypothesen über Entstehung und inneren Zusammenhang des Universums gegeben, und diese Richtigkeit verbürgt uns nur die Möglichkeit, dass der gegebene Inbegriff von Phänomenen so habe entstehen können[49]).

Eine weitere Grenze unserer Erkenntniss liegt darin, dass wir zwar eine Anordnung des Universums durch göttliche Zwecksetzung anerkennen müssen, aber in diese Zwecksetzung selbst nicht einzudringen vermögen. Wohl können wir die ursprüngliche Anordnung der Theile der Materie und die Vertheilung von Ruhe und Bewegung, da wir einer vollkommensten Ursache der Welt sicher sind, nur aus der Zwecksetzung Gottes ableiten. Aber unser endlicher Verstand findet seine Grenze an dem Geheimniss der göttlichen Zweckordnung. Insbesondere verwirft Descartes wie Kepler und wie Galilei auf Grund der erweiterten Anschauung des Universums die antik-christliche anthropocentrische Teleologie. Es ist thöricht, zu denken, dass in dem Menschen das Ziel des Universums liege. Denn Vieles existirt oder hat existirt, was kein Mensch früher sah oder jetzt sieht und was mit dem Nutzen keines Menschen je in irgend einer Beziehung stand[50]). In diesen bei Kepler, Galilei und Descartes gleichmässig auftretenden Sätzen vollzieht sich eine vollständige Umwandlung der Interpretation der Welt. Indem diese Denker zu einer immanten Teleologie hingedrängt werden, deren Ausdruck die Harmonie und Schönheit des Universums ist, ändert sich der Charakter der bisherigen christlichen Religiosität. Leibniz hat dann in seiner Theodicee dieser neuen Religiosität den mächtigsten schriftstellerischen Ausdruck gegeben, und der moderne Pantheismus entwickelt seit Spinoza mit Ausschliesslichkeit den in ihr liegenden religiösen Gehalt.

Zum tiefsten Punkt aber, an welchem die Schranken unseres endlichen Geistes ihm ganz sichtbar werden, dringt Descartes vor, indem

---

[49]) Ebds. 204 ff.

[50]) Princ. III, 3 ff.

er das Zusammenbestehen unserer Freiheit mit dem in Gott gesetzten ursächlichen Zusammenhang aller Dinge zusammen zu denken genöthigt ist. An diesem Punkte erhellt von Neuem, dass Spinoza nur Eine Seite in Descartes systematisirt hat. Dagegen ist das Problem, Freiheit und göttliche Causalität zusammen zu denken, von Kant im Interesse desselben Idealismus der Freiheit weiter gedacht worden. In Descartes empfängt es eine besonders scharfe Zuspitzung in Folge seines Begriffs vom mechanischen Zusammenhang. In diesem ist jede Bewegung als übertragen gedacht. Die Grösse der in dem Universum vertheilten Bewegung ist von Gott mitgetheilt und wird von ihm erhalten. Ihre Constanz ist in Gottes Unveränderlichkeit gegründet. Und auch für mich selbst als ein geistiges Wesen folgt aus dem Dasein im gegenwärtigen Augenblick nicht die Fortexistenz in dem folgenden, wenn nicht die göttliche Ursache mich in jedem folgenden Zeitmomente wieder neu hervorbringt oder erhält. Schaffen und Erhalten sind nicht zu sondern, Erhalten ist ein beständiges Schaffen[51]). Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre diesen Gedanken ausgeführt. Schon in dieser Stelle des Descartes steht die von Spinoza gezogene Consequenz vor der Thür. — Andererseits bestimmt er die Freiheit als Wahlfreiheit, und sie ist ihm die sicherste Thatsache des Bewusstseins: sie ist intuitiv gewiss. Sie rechtfertigt das moralische Urtheil über Handlungen, sie stellt den Einklang zwischen unsern Irrthümern und der Wahrhaftigkeit Gottes her. An meiner Freiheit werde ich gewiss, dass ich das Bild Gottes und die Aehnlichkeit mit ihm an mir trage. Denn in ihrem wesentlichen Charakter, dass ich „etwas thun oder nicht thun kann“, ist sie in mir dieselbe als in Gott[52]). — Die so entstehende Antinomie hat in Descartes, weil er den Begriffen von Ursache und Substanz objektive Giltigkeit zuschreibt und zur inneren Erfahrung sich noch wenig kritisch verhält, eine härtere Form als bei Kant. Und die Lösung? Die Freiheit erkennen wir so klar und deutlich als nichts Anderes. Andererseits ist die Macht Gottes unendlich, und sie erstreckt sich auf Alles, was ist oder sein

[51]) Princ. I, 21.

[52]) Meditat. 4 (Oeuvres, Cousin, I, 300).

kann. Nur begreifen wir diese Macht nicht so vollständig, dass wir einsehen, wie sie die freien Handlungen des Menschen unbestimmt lassen kann.[53]) Es ist die Schranke des endlichen Geistes, dass er einen unendlichen Verstand und eine unendliche Macht nicht klar denken kann. So liegt hier eine weitere Grenze unseres Erkenntnissvermögens, und wenn wir dieselbe überschreiten, entsteht die Antinomie zwischen der Abhängigkeit jedes Daseins von Gott mit der Freiheit des Menschen. An diesem Punkte wird dann Kant eine tiefere Lösung suchen: so entsteht ihm der Begriff der intelligiblen Freiheit.

Dieser Idealismus der Freiheit findet nun aber seinen höchsten Ausdruck in der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Freiheit zu der Weltmaschine, ihrer Einrichtung und ihrer Entstehung. Und diese Stelle im System des Descartes ist für den Fortgang unserer Geschichte von der grössten Bedeutung. Denn hier bereitet Descartes die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Universums vor. Und an einem neuen und wichtigen Punkte zeigt sich, wie Spinoza seine Consequenz erkauft, indem er das vielseitige Denken des Descartes verkürzt. Ueber ihn hinweg setzen erst Leibniz und Kant hier den Descartes fort. Die kosmische Hypothese des jugendlichen Kant ist in Descartes und seinen französischen Nachfolgern gegründet.

Mit dem zweiten Theil der Principien hebt in dem systematischen Gange des Descartes ein Neues an. Im Unterschiede von Galileis methodisch richtigerer Einsicht hatte er im ersten Theile unter denjenigen Bestimmungen der Natur, welche aus dem Lichte der Vernunft (dem alten lumen naturale) folgen, nicht nur den Begriff der körperlichen Substanz, die Gleichartigkeit derselben im Universum, ihre grenzenlose Theilbarkeit (für Gott), die Verneinung des leeren Raumes, sondern auch die Grundgesetze der Bewegung abgeleitet. Von diesen Erkenntnissen unterscheidet er nun diejenigen, welche die Erfahrung über die besondere Art der Welteinrichtung giebt. Unzählige Möglichkeiten von Welten lagen in den dem natürlichen Licht gegebenen Bestimmungen, die in den nothwendigen Erkenntnissen enthalten sind; Gott hat Eine dieser

[53]) Princ. I, 41.

Arten gewählt. Und nun stellt Descartes eine Hypothese auf, wie aus einer bestimmten ursprünglichen Vertheilung der Materie und der Bewegung diese Eine Möglichkeit, nämlich unser Weltsystem abgeleitet werden könne. So nimmt er ein Problem, das schon in der antiken Atomistik lag, wieder auf. Jener fehlten die Grundvorstellungen der Dynamik, und so erging sie sich in nebelhaften Phantasien, doch waren schon in Lucretius die Gedanken von einer Entwicklung des Universums enthalten, von Jugend, Reife und Altern der Erde, von der Entstehung der Organismen in einer bestimmten Periode derselben: jetzt stellt sich von Neuem Descartes diese Aufgabe unter günstigeren wissenschaftlichen Bedingungen. Eine gültige Lösung gelang auch ihm nicht, und das Problem ging von ihm auf die französischen Naturforscher und auf Kant über.

Welchen Einfluss musste nun dies System auf die Fortgestaltung der christlichen Religiosität in Europa haben? Descartes ist der Urheber des philosophischen Rationalismus in der christlichen Theologie. Der Rationalismus des Erasmus und seiner Nachfolger, insbesondere der Socinianer war historisch-kritisch. Er ging auf die ursprüngliche Auffassung von Christus als einem Gesandten und Propheten Gottes zurück. Aeussere Wunder und Dämonenglaube behielten ihre Geltung. Denn alle Schriften des Alterthums waren voll von solchen Dingen. Dieser neue philosophische Rationalismus stand auf dem Boden des Idealismus der Personalität und der Freiheit, ganz wie jener ältere. Er erkannte den Schöpfungsbegriff an, sofern nach ihm die Welt und der Mensch in dem freien Willen eines vollkommensten Wesens ihren Ursprung haben, ganz wie jener es that. Er liess die Grenzen der menschlichen Erkenntniss gelten; er sprach dem lumen naturale die Einsicht in den Zweckzusammenhang ab, in welchem die Vertheilung der Materie, der Ruhe und Bewegung und das Verhältniss von Gesetzmässigkeit und Freiheit gegründet sind, und damit war ihm die Möglichkeit gegeben, eine Offenbarung Gottes anzuerkennen. So ist dieser philosophische Rationalismus der legitime Nachfolger und fortan der Begleiter des historisch-kritischen. Er steht auf demselben Boden der allgemeinen Lebens- und Weltanschauung wie das Christenthum.

Aber die Reverenzen, mit welchen der katholische Edelmann nach dem Brauche der Zeit vor den christlichen Mysterien vorübergeht, sind so kühl und kurz, dass kein Grund zur Annahme besteht, Descartes habe irgend ein Verhältniss zum katholischen Christenthum gehabt; nur ein Platz war in seinem System reservirt für Möglichkeiten, den positiven Religionsglauben festzuhalten. Und es waren doch unbestreitbar in der Consequenz seines Systems Sätze gegeben, welche den kirchlichen Glauben ausserordentlich einschränkten. Denn aus dem Princip der veracitas Dei folgt, dass die evidenten Gesetze des Naturzusammenhangs immer und ausnahmslos gültig sind. Und nach dem Princip der Unveränderlichkeit Gottes muss derselbe, nachdem er die physische Welt geschaffen, die Materie derselben constant erhalten und die Gesetze, welche die Bewegungen ihrer Theile bestimmen, sowie die Gesammtgrösse dieser Bewegungen unverändert in ihrem Bestande bewahren. Hiermit sind aus der physischen Welt alle Wunder als Unterbrechungen des Naturlaufs verbannt. Das Denken empfängt ein festes Kriterium zur Einschränkung der Lehren von Wundern sowie von Einwirkungen des ganzen Gewimmels von Dämonen, Teufeln und Engeln auf die physischen Welt. Der Panpsychismus, in welchem das tolle Treiben dieser göttlichen und teuflischen Gespenster inmitten der Natur gegründet war, wird von der mechanischen Naturerklärung in der Wurzel ausgerottet, und ein neuer heller Geist von Raisonnement, das seiner selbst sicher ist, von klarer Argumentation, welche aus evidenten Vordersätzen schliesst, breitet sich in Frankreich und den Niederlanden aus und wirkt von da überall hin.

Machen wir uns noch einmal das Ergebniss deutlich. Der Idealismus der Freiheit ist in dem System des Descartes nicht ein Bestandtheil, welcher aus Rückständigkeit oder Accomodation zu erklären wäre. Es ist auch nicht möglich, ihn herauszulösen, ohne die universale Tiefe dieses Systems zu zerstören und neue Widersprüche hervorzurufen. Vielmehr empfangen eben auf dem Standpunkt des Descartes die Hauptgedanken des Idealismus der Freiheit eine neue und theilweise eine tiefere Begründung. Denn aus der Unterscheidung der nothwendigen gesetzlichen Relationen, welche

im Universum verwirklicht sind und einer thatsächlichen ursprünglichen Vertheilung der Bestandtheile und Bewegungen in ihm empfängt der Zweckbegriff eine neue Art von Berechtigung. Ebenso zeigt sich, dass die Erklärung des Irrthums in diesem System am einfachsten durch die Annahme der Freiheit des Urtheilens herbeigeführt wird. Der Versuch des Spinoza, von deterministischen Voraussetzungen aus innerhalb der erkenntnisstheoretischen Annahmen des Descartes den Irrthum zu erklären, führte zu unauflöslichen Schwierigkeiten. Endlich lag in dem System des Descartes ein kritisches Bewusstsein über die Grenzen des menschlichen Erkennens, welches Spinoza zum grossen Schaden wahrer philosophischer Einsicht hat fallen lassen.

So musste Spinoza wichtige und dauernde Einsichten des Descartes fallen lassen, welche Leibniz und Kant aufnahmen, um seine inhaltlich ganz verschiedene Weltansicht aus den Begriffen des Descartes zu entwickeln. — Man kann inbezug auf das Verhältniss eines grossen Denkers zum andern ein Princip aufstellen, das als das der Mehrseitigkeit der in einem System enthaltenen Consequenzen bezeichnet werden mag. Wohl hat Hegel Recht, dass jedes metaphysische System Widersprüche enthält. Denn es vermag aus der unergründlichen Vielseitigkeit des Wirklichen immer nur Eine Seite herauszuheben, und der Versuch, den anderen Seiten von seinem einseitigen Standpunkt aus gerecht zu werden, verwickelt den philosophischen Geist unvermeidlich in Widersprüche. Sie sind der nothwendige Ausdruck für die Grenzen des Weltverständnisses eines Denkers, welche in der logischen Structur seines Systems zum Vorschein kommen. In jedem solchen Widerspruch liegt ein Antrieb weiter zu denken. Jeder derselben bietet mehrere Möglichkeiten des Fortgangs.

Dieses Verhältniss, in welchem die Typen der Weltanschauung zu einander und zum Geiste eines philosophischen Zeitalters stehen, wird nun eine weitere Aufklärung erfahren, indem wir zu Hobbes übergehen. Denn es vollzieht sich von denselben Prämissen der mechanischen Weltansicht aus in Hobbes die Umbildung des antiken Materialismus in eine vollkommenere Form. Zugleich treten in ihm folgende positivistische Grundgedanken auf, durch welche

er d'Alembert vorbereitet. Der bewegte Körper ist uns nur als Phänomen im Bewusstsein gegeben. Nur von diesen im Raum auftretenden Gegenständen kann eine Erkenntniss des gesetzmässigen Zusammenhangs der Erscheinungen ausgehen, und zwar bildet in der Ordnung der Wissenschaften die abstraktere jedesmal die Grundlage der mehr concreten. Sonach ist für die Abfolge der Wissenschaften das Verhältniss der Abhängigkeit bestimmend, in welchem sie von der Mathematik aufwärts zu einander stehen. Den ausschliesslichen Gegenstand möglicher Erkenntnisse bildet der in den positiven Wissenschaften gegebene Zusammenhang der Wirklichkeit als eines Systems endlicher Thatsachen nach Gesetzen. Philosophie ist die vom Erfahrungsstandpunkte aus begründete Encyklopädie der Wissenschaften. Sie ist das den positiven Wissenschaften immanente Bewusstsein des Rechtsgrundes und des Zusammenhangs derselben. Jede Art von Unendlichkeit bildet eine Grenze der Erkenntniss, und die Ueberschreitung dieser Grenze verwickelt den menschlichen Geist in Absurditäten und Widersprüche. Wie nun Hobbes diese mit d'Alembert einstimmigen Sätze mit der Ableitung der Bewusstseinserscheinungen aus den physischen Thatsachen zusammendenkt, das ist das Problem, welches wir jetzt zu lösen haben werden. — Und wo nun Hobbes die kritische Zurückhaltung D'Alemberts überschreitet, in der Unterordnung der geistigen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Thatsachen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Aussenwelt: da ist er der Vorläufer von Comte.

D'Alembert und Lagrange, Turgot und Condorcet befinden sich in historisch nachweisbaren Zusammenhang und in durchgreifender Uebereinstimmung mit Comte. Der strenge Begriff einer positiven Wissenschaft entstand, als D'Alembert und Lagrange die Mechanik von den Resten der Metaphysik befreiten. Der Begriff der Philosophie in positivistischem Sinne bildete sich, als D'Alembert in seinen philosophischen Schriften die von ihm geleitete Encyclopädie durch einen begründeten Zusammenhang der in ihr behandelten Erfahrungswissenschaften zu ergänzen unternahm. Und als nun Turgot von dem jetzt erreichten positiven Stadium des wissenschaftlichen Geistes zurückblickte auf die Metaphysik, welche diesen

Männern abgethan erschien: fand er sein Gesetz der Entwicklung des menschlichen Geistes, indem er aus der damals herrschenden Erklärung der Religionen den Begriff einer personificirenden, theologischen Denkweise entnahm. Wissenschaft ist diesen französischen Denkern des 18. Jahrhunderts die Erkenntniss der Relationen, welche zwischen den im erfahrenden Bewusstsein gegebenen Erscheinungen bestehen. Die Begriffe, deren diese Wissenschaft sich bedient, sind abgezogen aus den Erfahrungen, und die Probe ihres Erkenntnisswerthes liegt in ihrer Brauchbarkeit für die Interpretation der Erscheinungen. Metaphysik und als solche verwerflich ist jede Behauptung über Wesen oder Ursache dessen, was uns als Phänomen gegeben ist. In diesen Sätzen ist der am meisten umfassende Begriff von Positivismus enthalten. Nun ist aber die Aussenwelt der alleinige Sitz einer quantitativ bestimmten Erkenntniss der Gesetzmässigkeit. Die einseitigen Folgerungen aus dieser Einsicht trennen den Positivismus im engeren Verstande von der Schule Humes und der beiden Mill, welche eine auf die innere Erfahrung gegründete Erkenntniss der psychischen Gesetzmässigkeit gewonnen zu haben glaubte. Dieser Positivismus im engeren Sinne erkennt, dass die Aussenwelt nur Phänomen ist, aber er findet in ihr entweder den einzigen oder den ersten und jede weitere Erkenntniss beherrschenden Gegenstand der strengen Wissenschaften. Hobbes ist der Träger dieses Positivismus in engerem Verstande während des 17. Jahrhunderts. Unter den Uebereinstimmungen, welche zwischen Hobbes und dem positivistischen System bestehen, ist die in diesem letzten Satz enthaltene die am meisten durchgreifende und vollständige. Von ihr werden wir auszugehen haben.

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang.

Von

Dr. **Josef Müller** in München.

(Schluss.)

„Alle grossen Thorheiten, Schwärmereien u. s. w. kamen daher, dass man zu konsequent war, immer fortschloss ohne Rücksicht auf Menschenverstand; z. B. Mönchthum, Skepticismus.“ S. 39.

„Nach Demokrit hält die Wahrheit sich in einem Brunnen auf, dessen Tiefe leider wenig Hoffnung zu ihrer Erlösung giebt. Der einzige Vortheil, der sich daraus vielleicht noch ziehen lässt, ist seine Tauglichkeit zum Spiegel; nur hat schon mancher Philosoph, der auf die Wahrheit ausging, sein eignes Bildniss für jene genommen und in diesem jene zu lieben vermeint.“ S. 106, 7.

„Lehrer und Schüler. Chrysipp sagte, er suche bei dem Zeno nur die Sätze, die Gründe derselben wolle er schon selbst finden. Mich dünkt, dieses Vorbild haben die jetzigen Schüler bei weitem nicht so befolgt, als die jetzigen Lehrer. . . . Diese vernachlässigen es wohl nie, ihre Sätze jenen beizubringen, aber die Beweise vorzuenthalten, um ihrer eignen Anstrengung die Erfindung derselben ganz zu überlassen und sie durch einen scheinbar nicht denkenden Vortrag besser denken zu lehren. Nur belohnen leider keine Chrysippe solche Zenone, und so rühmlich die Anzahl der Lehrer ist, die keine Gründe angeben, so gross ist gleichwohl die der Schüler, die keine erfinden.“ Aus den Satiren 1782. (62, S. 120).

„Zuverlässige Philosophie. Ich halte die Dunkelheit der Begriffe für die ergiebigste Quelle der Anhänglichkeit an sie; und nur von solchen Philosophen, in deren Köpfen eine Sommernacht ist, und welche sich mit einer dunklen Meinung begnügen, kann man sich, wie bei Schwärmern und Rasenden, gewisse Hoffnung machen, dass sie sie nicht so leichtsinnig verlassen. Sollten die Alten wohl darauf anspielen, wenn sie die Hartnäckigkeit zu einem Kind der Nacht machen?“ Eb. 131.

Doch tauchten auch wiederum positivere Ideen auf: So S. 28: „Sagen, man suche die Wahrheit, weniger um sie zu finden, als sich in ihrer Aufsuchung zu üben und den Verstand zu schärfen heisst: Speise nehmen, nicht um sich davon zu nähren, sondern um das Gebiss zu schärfen.“

Der Hass gegen den Materialismus kommt zum Ausdruck in dem Aphorismus S. 14:

„Ich würde mich tödten, wenn ich wüsste, ich wäre materiell und kein Wesen, kein Ich, sondern nur eine Harmonie, ein Akkord von Wesen.“ (Die Möglichkeit ist also zugegeben.)

Die Stärke des Gottesbewusstseins auch in dieser Periode zeigt der Satz S. 51: „Es sind nur zwei Dinge gross: Gott und die Welt.“

Höcht wichtig und der Leitgedanke des künftigen Philosophen ist der Satz S. 48: „Das Gefühl findet, der Scharfsinn wägt die Gründe.“

Ebenso aus innerstem Empfinden geschöpft ist der Gedanke S. 68: „Der vollkommene Philosoph muss ein Dichter mit sein und umgekehrt.“ Sehr werthvoll sind zwei Gedanken über das Gedächtniss S. 57. 58: „Man glaubt, dem Gedächtniss das Fassen zu erleichtern, wenn man in der Geschichte die Herzählung kleiner Umstände und die Weitläufigkeit vermeidet. Allein man irrt sich. Je mehr man Umstände von derselben Begebenheit erfährt, desto leichter wird die Erinnerung daran; einer trägt zum Behalten des anderen bei; die Geschichte bekommt mit mehreren unserer Ideen Zusammenhang. Man verfährt also unbedachtsam, wenn man in Schulen die weitläufigere Geschichte auf die Jahre verspart, in welchen man die Kenntnisse ihrer ersten Elemente voraussetzt.“ „Die Entwicklung z. B. des Gedächtnisses besteht nicht in der

Menge erinnerter Dinge, sondern in der grösseren Kraft zu merken; des Verstandes, nicht in der Erfindung, sondern in der grösseren Kraft dazu."

Es wäre auch gefehlt, zu wähnen, die Kälte der Skepsis habe in J. P. damals den mystischen Zug ganz ertödtet. Er schreibt S. 90: „Ich gestehe, ohne mich vor dem Spott zu fürchten, dass die Schriften eines Swedenborg, Jakob Böhme und v. Kreuz meine Lieblingsschriftsteller sind, und ich bedaure die, denen es an Kraft und Willen fehlt, die Wahrheiten, die darin, obwohl oft tief verborgen liegen, zu fassen. Mit noch grösserem Mitleid seh' ich und jeder echte Naturforscher auf die Spötter herab, die jene Schriften wegen dessen, was ihren kleinen Einsichten zuwiderläuft, so belachen."

Mit der oben entwickelten Ansicht über die philosophische Systematik harmonirt folgende 1783 entstandene Stelle der „Auswahl aus des Teufels Papieren" (Seite 140 der Hempelschen Ausgabe): „Ein gutes philosophisches Lehrgebäude ist nichts als eine Bilderblinde, in die ein Mensch sich selbst als eine Statue hineinstellt, um von unzähligen angebetet und angeschaut zu werden." Dort kommt auch schon eine Polemik gegen den einst so hoch verehrten Platner vor, der Ueberzeugung (nach Hume) mit lebhafter Vorstellung eines Satzes identisch erklärt hatte. J. P. sagt dagegen in einer Note: „Wenn blosse lebhafte Vorstellung eines Satzes Ueberzeugung von ihm ist, was ist denn lebhafte Ueberzeugung? Nicht im blossen Grad der Lebhaftigkeit, der an der Ueberzeugung selbst abwechselt, kann Ueberzeugung und ihr Gegentheil verschieden sein." In diesem Werk, das die Entwicklung J. Ps. von 1783—87 (die Herausgabe verzögerte sich bis 1789) sehr deutlich veranschaulicht, kommt auch schon eine Persiflage auf Leibnitz vor. In der 5. Satire (S. 56 bei Hempel) werden die „Maschinen, die als leblose Wesen nach Leibniz vom Kopf bis zur Ferse ganz aus schlafenden Monaden und dunklen Ideen zusammengebacken sind" sehr geeignet für Richter befunden, da „Schlaf — diese kurze Zeit der höheren Erleuchtung — von jeher für einen Richter vortheilhafter war als das Römische Recht und selbst der Schwabenspiegel, und die dunklen Ideen nicht ohne

dunkle Ausdrücke sein können, die eben in richterlichen Entscheidungen wahre Wunder thun, und die einem bloss lebendigen Richter, der oft den ganzen Tag keine Viertelstunde von den deutlichsten Ideen los ist, leider nicht häufig zufallen.“ Gleich darnach kommt ein Spott auf das Kreuz des Leibnizianismus, die prästabilirte Harmonie, nach der „Leib und Seele wie in unsern Tagen Mann und Frau jedes seine Haushaltung für sich treiben: die Seele hat da ganze Monate nicht den geringsten Jagd- oder Hand- oder Spanndienst des Körpers auf ihren vielen Not- und Ehrenzügen nötig und macht sich jahraus, jahrein ihre unzähligen Gedanken in der That allein und selbst; ebenso sieht sich der Körper wenig nach der Seele um; er springt sehr, tanzt gut, schreibt die scherzhaftesten Bücher, redet laut und vernünftig, setzt sich in Gunst, lässt mit Lust taufen . . . schlägt einen anderen Körper gewissermaassen fast halb todt, wird deswegen nach seiner Bekehrung elendiglich aufgehangen und führt sich überhaupt als der einzige Perpendikel dieser runden Erde auf, ohne sich in seinem Leben nur darum zu bekümmern, ob eine Seele in der Welt und in ihm sitze und übernachte; indessen bewegen sich beide wie ein Doppelklavier genau zugleich; sie kommen, gleich schönen Geistern, ohne dass beide einen Buchstaben von einander wissen, stets auf gleiche Erfindungen. . .“ Schliesslich meint J. P., es wäre am Ende noch besser, wenn der Körper, der ja für sich alles ausführt, mit gar keiner Seele zusammengespannt wäre, wie auch Frauenzimmer weit schneller und mehr sprächen als ein guter Kopf, dessen Seele allzeit bei den Reden des Körpers etwas oder gar viel zu denken suche.

(Die Idee der prästabilirten Harmonie giebt J. P. noch viel Stoff zu Satiren, so im „Leben des vergnügten Schulmeisterleins Wuz“, der Reisebeschreibungen schrieb, ohne die Reise gemacht zu haben, was ohnehin niemand eigentlich könne; „denn soviel hat auch der Dümmste aus Leibnizens vorherbestimmter Harmonie im Kopf, dass die Seele z. B. die Seelen eines Förster, Brydone, Björnstähl — insgesammt sesshaft auf dem Isolirschemel der versteinerten Zirbeldrüse — ja nichts anderes von Südindien oder Europa beschreiben können, als was jede sich davon selber erdenkt,

und was sie beim gänzlichen Mangel äusserer Eindrücke aus ihren fünf Kanker-Spinnwarzen vorspinnt und abzwirnt. Wuz zerrte sein Reisejournal auch aus niemand anders als aus sich.“ (Hempelsche Ausgabe S. 358.) Allein noch im Jahre 1790 sucht er in dem scharfsinnigen Aufsatz: „Die vorherbestimmte Harmonie und das System des Influxus haben die nämlichen Schwierigkeiten“ zu zeigen, obwohl er die Ansicht des Leibniz nicht theilt, dass Leibniz und Reinel der Sache vielleicht tiefer nachgedacht, als die gelehrte Welt bisher glaubte. Auch das System des Influxus physicus weise auf eine teleologische Anordnung des Weltlaufs und setze „das Wunder einer fremden schaffenden Hand“ voraus. Die Schwierigkeit werde nur verlegt und unter mehrere ungleichartige Wesen vertheilt. Freilich sei auch die Behauptung der Harmonisten irrelevant, es sei nicht zu begreifen, wie eine Substanz eine Veränderung in einer andern erzeugen könne, denn die Unbegreiflichkeit sei die nämliche, wenn die Veränderung aus der eigenen Substanz erfolge; aber die blosse Künstlichkeit der Leibnitz'schen Hypothese (J. P. hält irrthümlich auch Descartes für einen Vertreter derselben) sei kein Gegenbeweis. J. P. erklärt sich gegen dieselbe wegen der Ueberzeugungskraft des Gefühls „dass ich mit meinem Willen wirke“ und besonders wegen des Freiheitsbewusstseins.

Im Anschluss an diesen Aufsatz schrieb J. P. am 27. April 1790 an Wernlein (Rektor in Hof): „Sie halten Leibniz für einen Aequilibristen, ich für einen Deterministen, Sie seiner Wahl des Besten wegen, ich eben deswegen. Einem solchen gigantischen Kopf und polyphemischen Auge konnte unmöglich verdeckt bleiben, dass das einzig Wählbare der Dinge, das Beste, jede andere Wahl verbiete, und es ist einerlei, an welcher Kette ich geschleppt werde, an kosmologischer oder psychologischer. Aber Leibniz wollte es nur andern Köpfen und Augen verdeckt halten. Dazu kommt, dass er, der alles zu quadriren und zu beweisen verstand — und zwar mit Ueberzeugung — an allen Systemen so leicht die wahre Seite fand, als die falsche. Es sollte überhaupt ein Buch geben, worin das Wahre stünde, das alle Systeme haben. Kein falsches System gab es nie, so

lange Welt und Systeme stehen". Und am 5. Juli schrieb er ihm eine weitere Erörterung, an deren Schluss sich der Satz befindet: „Das nützlichste Buch wäre, das die Vernunftmässigkeit alles menschlichen Unsinns darstellte." (Wahrh. a. J. P's. L. 4, 320—324.)

Wir haben in Verfolgung der Stellung des Dichters zu Leibniz, dem ersten Stern, dem er sich neigte, etwas vorgegriffen; wir müssen wieder auf das kritische Jahr 1783 zurück. Es war die trostloseste Zeit des Dichters. Zu dem Missmuth, den die Entdeckung der Unzulänglichkeit der geläufigen Systeme ihm bereitete, zu der Trauer, welche sein empfindsames Gemüth aus dem Verlust des vor der damaligen Wissenschaft unhaltbaren christlichen Glaubens schöpfte, sodass er den geplanten Lebensberuf aufzugeben sich von seinem Wahrheitssinn genötigt fühlte, gesellten sich noch Nahrungssorgen, Unglücksfälle in der Familie, die von ihm, dem ältesten Sohn, nach dem 1781 erfolgten Tod des Vaters Stütze und Hülfe erwartete, was alles zusammenwirkend auf das Gemüth des Studenten verdüsternd wirkte, sodass es der heroischen Willenskraft J. P.'s bedurfte, um sich wieder zur Freudigkeit und Schaffenskraft emporzuarbeiten. Von dieser Zeit schreibt J. P. an Wernlein 11. August 1790: „Die Geschichte Ihres Skepticismus ist meine. Im Heerrauchjahr wölkte dieser Seelenheerrauch meine (Seele) „so sehr ein, dass mir keine Wissenschaft mehr schmeckte, und ein Buch mit scharfsinnigem Unsinn las ich lieber als eins mit schlichtem Menschenverstand, weil ich bloss noch las, um meine Seele zu üben, nicht aber zu nähren. . . In der Empfindung war ich gläubig; und bloss den Schriftstellern, die mich in jene oft versetzten, verdanke ich meine Transsubstantiation. Zum Unglück war dieser skeptische graue Staar auch in den Augen meiner zwei todten Freunde[1]) und ihrer Freunde." Bis hierher die Mittheilung in Wahrh. 4, 330. Im Manuscript habe ich die noch nicht veröffentlichte Fortsetzung gefunden: „Hauptgrund meines Skepticismus war der: es giebt für jedes Subject keine andere Wahrheit als die gefühlte. Die Sätze, ob denen ich das Gefühl ihrer Wahrheit habe,

[1]) Adam Lorenz v. Oerthel und Johann Bernhard Herrmann.

sind meine wahren, und es giebt kein anderes Kriterium. Da aber dies nämliche Gefühl auch die Irrthümer, die es widerlegt, einmal unterschrieb, da es seine Aussprüche ändert nach Stand und Alter und Zuständen von Staat und Land und Welttheilen, woher kann ich denn gewiss wissen, dass das chamäleonische Gefühl morgen oder in drei Jahren das nicht zurücknehme, was es heute beschwört? Und bliebe es auch beständig, könnte es nicht bei einem Irrwahn beständig bleiben? Wer steht mir denn für die Wahrheit des Gefühls als das Gefühl selber? Denn was man Gründe nennt, ist nur ein verstecktes Appellationsgericht an dies Gefühl, weil einen Grund vorbringen heisst, zeigen, dass der zu begründende Satz ein Theil, eine Folge eines schon begründeten ist, und dieser letztere, dieser begründete Satz mag sich allemal, wenn wir ewig von Gott durch Gott zu Gott des Gottes gewiss werden sollen, mit bloss gefühlter Wahrheit stützen, weil sonst die ganze Schlusskette an nichts hinge. Daraus folgt aber auch die Ungewissheit, ob ich existire; denn dieses Existenzpostulat ist aufs blosse Gefühl gebaut. Ich will hoffen, dass ich existire; ich wüsste auch nicht, was Sie an mir lobten, wenn ich gar nichts hätte, nicht einmal das Sein." (J. P. confundirt im Wort Gefühl zwei sehr verschiedene Dinge: unklare oder concentrirte Erkenntnis und das Daseins- und Sinnesbewusstein.)

Am 5. März 1783 schrieb J. P. an Vogel: „Ich bin kein Theolog mehr; ich treibe keine einzige Wissenschaft ex professo und alle nur, insofern als sie mich erzogen oder in meine Schriftstellerei einschlagen; und selbst die Philosophie ist mir gleichgiltig, seitdem ich an Allem zweifle... In künftigen Briefen ... will ich Ihnen viel vom Skepticismus und von meinem Ekel an der tollen Maskerade und Harlekinade, die man Leben nennt, schreiben. Ich lache jetzt so viel, dass ich zu denken kaum Zeit habe; ich übe mein Zwerchfell auf Kosten meines Gehirns und meine Zähne verlernen über das Beissen das Kauen." (Wahrh. 3, 192) J. P. hatte nur im ersten Jahr Kollegien gehört; im zweiten setzte er seine Sprachstudien fort, um Rousseau, Pope, Young, Swift im Original lesen zu können. „Die Sprachen sind jetzt meine liebste Beschäftigung", schreibt er schon Nov. 1781 an Vogel, „weil ich

für gewisse Werke eine Liebe bekommen habe. . . Sonst las ich bloss philosophische Schriften; jetzt noch lieber witzige, beredte, bilderreiche. Ich trieb sonst die französische Sprache eben nicht; jetzt les' ich französische Bücher lieber als deutsche. Der Witz eines Voltaire, die Beredsamkeit eines Rousseau, der prächtige Stil eines Helvetius, die feinen Bemerkungen eines Toussaint — alles dieses treibt mich zum Studium der französischen Sprache. . . Ich las den Pope — er entzückte mich, ebenso Young. Er ist unfehlbar in der englischen Sprache noch herrlicher. Ich lerne sie jetzt und vorzüglich, um die vortreffliche Wochenschrift, den Zuschauer, zu lesen, von der wir eine elende Uebersetzung haben. Die Beredsamkeit des Rousseau entzückt mich; ich fand sie im Cicero und Seneca — ich liebe diese beiden jetzt über alles und gäb' ihre Lectüre um keines der besten Bücher."

Die Verzweiflung, in Philosophie und Theologie feste Haltpunkte zu finden, drängte ihn zur Poesie, um wenigstens die Oede des unergründlichen Daseins mit einigen bunten Bildern zu schmücken. Das war die Zeit, von der er 20. Febr. 1783 an Vogel schreibt, „wo mir die Wahrheit weniger als ihr Putz, der Gedanke weniger als sein Bild gefiel." In der Poesie war es wieder die Satire, die seiner Gemüthsstimmung damals am nächsten lag. So verfasste er unter starkem Einwirken namentlich der englischen Satiriker und des Erasmus gleichnamigen Opus das „Lob der Dummheit" [2]), dann die „Grönländischen Processe" und eine Reihe anderer Satiren, die ich in der Publikation von J. P.'s ungedrucktem Nachlass eingehend besprochen habe. Philosophisch ist an ihnen nichts interessant als die starke Verhöhnung, die dem wissenschaftlichen und religiösen Hochmuth daselbst zu Theil wird. In dem folgenden erst von mir entdeckten Brief an Vogel v. 11. Sept. 1783 ist der Grundton dieser Elaborate angeschlagen mit den Worten: „O du arme Menschheit! Wenn ich alle drei Facultäten zu der verwundeten zusammentreten sehe, wie der Theolog durch Inquisition die Glieder sengt und brennt, wie der Jurist das Schwert der Gerechtigkeit gegen die Hand und den Hals erhebt und wie der

[2]) Zuerst von mir vollständig in „Nord und Süd", Juli- und Augustheft 1899 bekannt gegeben.

Arzt für die Labung des Todes die niederen Gerüste baut, so kann ich mich nicht enthalten, auszurufen: Das Aderlassmännchen im Kalender hat, so schlimm es mit ihm steht, doch nicht so viel Wunden wie die arme Menschheit!“

„Der weisse Schädel ist der weisse Grabstein des Gehirns“ schreibt er im August 1783 an Adam Lorenz v. Oerthel in Leipzig (Wahrh. 3, 370).

Aus dem „Lob der Dummheit“ mögen zur Veranschaulichung seiner damaligen philosophischen Gesinnung die Lobsprüche folgen, die darin auf die Philosophie fallen:

„Die Metaphysik ist eine Landkarte vom Reich der Möglichkeiten; wer weiss nun nicht, dass man bloss mit der Phantasie eines Dummen gegen dies Land zufliegen kann? Setzt man noch hinzu, dass man in der Metaphysik sehr klüglich Wörter erfunden hat, die mehr durch ihren Klang als ihren Sinn die tiefsinnigsten Abstractionen verraten und mehr auf dem Trommelfell als in den Gehirnfibern philosophische Erzitterungen verursachen, . . . dass man jeden Beweis zu einer Demonstration umschaffen kann, wenn man die drei Wörter quod erat demonstrandum hinten hinflickt, wie die Verfertiger der Recepte in den Kalendern ihr probatum est, oder dass man den Beweise suchenden Leser von Paragraph zu Paragraph verweist und ihn endlich eine kleine Quelle von einem ganzen Strom oder gar nur das entdecken lässt, was der neugierige Affe nach zwanzig auseinander gewickelten Papieren entdeckt — so folgt unwidersprechlich, dass die Wohnung des Ergos, wie Voltaire die Schule nennt, auch die Wohnung der Dummheit sein muss. Ich“ (die Dummheit spricht) „bin also die Dulcinea des metaphysischen Don Quichote, und wenn ich’s nicht verständlich und gründlich erwiesen hätte, würde ich sagen, ich hätte es demonstrirt.“

Das Verdict J. Ps. über die Metaphysik lässt offenbar an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig.

Aus dieser Zeit der geistigen Depression erfolgte aber eine allmähliche Wiedererhebung und zwar vom moralischen Standpunkt aus.

Es ist schon von einigen mystischen Schriften gesprochen

worden, die sogar als „Lieblingsschriften“ in jener Zeit von J. P. bezeichnet wurden; noch wichtiger für die Gestaltung seines inneren Habitus wie seiner Weltanschauung wurde die Bekanntschaft mit den alten Stoikern Epiktet, Marc Aurel, Plutarch, Seneca. Am Schluss seiner Selbstbiographie sagt J. P. von ihnen: „Dieses Lenzfest des Herzens“ nämlich so wie das eben beschriebene erste Abendmahl „kam später in den Jünglingsjahren (zurück), als vor mir zum ersten Mal aus Plutarch und Epiktet und Antonin die alten, grossen, stoischen Geister aufstiegen und erschienen und mir die Schmerzen der Erde und alles Zürnen wegnahmen; aber von diesem Sabbath hoff' ich vielleicht ein ganzes Sabbathjahr zusammengebracht zu haben oder das, was daran abgeht, noch nachtragen zu können.“ Eine unmittelbare Frucht dieser Lectüre war das „Andachtsbüchlein“ aus dem Jahr 1784 (s. Spaziers Biographie J. Ps. 1, 113—116 und Müller, „J. P. und seine Bedeutung f. d. Gegenw.“ S. 20—32; hier auch die Analyse von J. Ps. Methode der sittlichen Charakterbildung.) J. P. lernte von Epiktet und seinen Schülern, wie unendlich viel der menschliche Wille zum eigenen Glück beitragen kann, indem er die Phantasie zur Versenkung in die Lichtseiten des Daseins und der jeweiligen Lage und zum Ausmalen derselben zwingt und von der traurigen Seite energisch abwehrt. Er lernte von ihm, das Leben als eine Bühne zu fassen, auf der man die Rolle nicht selbst wählen, jede vom Schicksal überkommene aber und wäre es die Bettlerrolle, mit Genie spielen könne; er lernte von ihm das, was nicht in der menschlichen Gewalt steht, die äusseren Güter und Uebel, als Werk der Vorsehung anzusehen, und sich nicht darüber zu bekümmern, dagegen das, was in der innersten Macht des Menschen steht: das Denken, die Begierde, das Streben, die äusseren Thaten gut zu gestalten und von da aus sich ein Asyl der Heiterkeit und Seelenruhe und Menschenliebe aufzubauen, in das die Stürme der Aussenwelt nicht dringen. Diese Art moralischen Subjectivismus, welche die Unendlichkeit entwickelt, die das Ich in die Objectivität zu bringen vermag, kann man als practisches Seitenstück des gleichzeitigen Kant'schen Idealismus betrachten. Aus den Ideen des Enchiridions, des Inseipsum, der Briefe und Abhandlungen Senecas und Ciceros

schuf sich J. P. in seinem Andachtsbüchlein, in der Via recti, den Tagebüchern ein Laienbrevier der raffinirtesten Lebenskunst und der edelsten Menschenliebe und gestaltete sich jenen Optimismus in Lebens- und Menschenauffassung, wie er als der hervorstechendste und zugleich schönste und erhabenste Zug seiner späteren Werke zu Tage liegt. Ich habe in meinem Hauptwerk nicht nur im oben angeführten Tractat über die Charakterschulung, sondern auch im zweiten Capitel über den Optimismus J. Ps. die Grundzüge und Methoden der Phantasieübungen beschrieben, durch die der Dichter es verstand, mit Falkenblick selbst in den quälendsten Lagen noch die glimmenden Lichtpunkte wahrzunehmen, im Schimmel ein blühendes Feld, im Sand einen Juwelenhaufen, im Tropfen Wein ein rothes Meer zu finden, mit machtvoller Beredsamkeit die Sommerseiten des Lebens ins Licht zu stellen und in ärmlichen Berufslagen z. B. dem damaligen Schulmeisterstand Freuden in unerschöpflicher Fülle und zwar ohne jede schminkende oder tendenziöse Tünche zu entdecken. Ebenso grossartig sind seine Vorschriften, wie man Beleidigungen von Andern auffassen und entschuldigen solle, wie man sie stets von dem vielleicht falschen Standpunkt des Gegners erklären, wie man sich seine vorige Liebe gegen uns, gegen Andere, sowie die Tugenden, die er immer noch besitzt, gleichsam als Gegengift des Hasses vor Augen stellen solle — selbst die Qual, die er als Hassender empfinden müsse, räth J. P. als mitleiderregendes Motiv zu überdenken — wie wir unverdiente Kränkungen als Mittel der Selbstvervollkommnung, die uns die Gottheit bietet, oder als Strafe für andere Fehler nehmen und benützen sollen, wie es kläglich wäre, wenn jeder Böswillige unsere Grundsätze in Gefahr bringen könnte u. s. w.

Diese Seite gehört mehr in die praktische Philosophie, von der J. P. einer der grössten Meister aller Zeiten war, ist aber auch zum Verständniss der theoretischen Anschauungen unseres Philosophen von Wichtigkeit, weil sich J. P. von dieser Seite her auch eine ideale Weltanschauung wieder erkämpfte. Von der Gemüthsseite aus und den idealen Charakteranlagen, die in der Menschennatur liegen und doch Wahrheit und Ziel haben müssen, riss er sich aus seinem Skepticismus.

Es ist wohl zu beachten, dass die Gedanken und Regeln des Andachtsbuches wie der Via recti u. s. w. keineswegs blosse theoretische Reflexionen waren, sondern, wie schon die Titel zeigen, auf die Charakterbildung und das individuelle Leben des Schreibers gemünzt waren und aus ihm unmittelbar hervorgingen. J. P. übte eiserne Selbstzucht an sich, weil er dies als den einzigen Weg erkannte, auf dem er sich aus der Trostlosigkeit der umgebenden Welt, wie sie ihm sich damals darbot, erheben konnte. In J. Ps. Tagebuch aus jener Zeit heisst es: „Stoischer Charakter und Uebungen in der Universitätszeit. Epiktets Studium. Abhandlung über Zorn, moralische Tugenden“ (im Andachtsbüchlein). „Stählung des Charakters. Dort las ich die alten Stoiker und vorzüglich den Epiktet und Antonin und suchte das auszuüben, was jene gelehrt hatten.“ (Fascikel Nr. 26 des Nachlasses auf der Berliner Handschriftenbibliothek. Ebendaselbst die Aufzeichnungen Karolinens, der Gattin J. Ps., wo sich die Bemerkung findet: „Er trieb es mit Ueberwindung der menschlichen Leidenschaften und mit Entsagung aller sinnlichen Genüsse bis auf den höchsten Grad menschlicher Vollendung.“) Eben weil sich der Dichter damals gewöhnte, in den trübsten Lagen die Lichtblicke wahrzunehmen und sich von Selbstqual und sittlicher Erschlaffung energisch zu emancipiren, konnte und musste nachher, als ihm das Leben allmählich freundlichere Seiten zeigte, jener freudige Optimismus des Lebens und jener Tugendenthusiasmus emporflammen, wie er kaum in einem andern Dichter und Denker in gleicher Schönheit, wunderbarer Phantasiekraft und gleichem Adel zu Tage tritt. Die ethische und sociale Bedeutsamkeit dieses Zugs ist gar nicht hoch genug zu schätzen, zumal in unserer Zeit. S. dar. Müller, J. P. u. s. Bed. f. d. Gegenw., S. 87—116: Der Optimismus J. Ps.

Bald gesellten sich auch noch zwei moderne Genien zu den alten Lehrmeistern J. Ps.: Kant und Jacobi. Wenn er von den Helden im Hesperus (S. 428 bei Hempel) sagt: „Sein Schatzkästlein und sein Collegium pietatis bestand aus drei unähnlichen Bänden: Kant, Jacobi und Epiktet“, so giebt J. P. damit den Schlüssel zu seiner eigenen späteren Philosophie. Da mit J. Ps., Schulden halber (12. Nov. 1784) erfolgten, Flucht aus Leipzig nach Hof die Univer-

sitätsperiode geschlossen ist und die Bekanntschaft mit den beiden genannten Heroen für die Folgezeit der philosophischen Entwicklung epochemachend wurde, so ist ein neuer Abschnitt geboten.

III.
Jean Paul unter dem Einfluss Kants und Jacobis.

Die erste Erwähnung Kants geschieht im Brief an Vogel vom 17. Sept. 1781: „Zur Messe kommen verschiedene wichtige Bücher heraus: Kants Kritik der Vernunft; witzig, frei und tief gedacht! u. s. w.“ (63, 197). Wie sich J. P. schon vor dem Erscheinen ein Urtheil über das Buch gemacht, ist mir unbekannt, vielleicht durch die Ankündigung. In den nächstfolgenden Briefen an seinen väterlichen Berater kommt keine Erwähnung Kants mehr bis 13. Juli 1788, wo J. P. im grössten Enthusiasmus schreibt: „Wenn, Sie werth sein wollen, dass Sie die Sonne des Stoicismus bescheint, so kaufen Sie sich um Himmels willen zwei Bücher: Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und 2. Kants Kritik der praktischen Vernunft. 1788. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“ Das lange Stillschweigen über die sicher gelesene Kritik der reinen Vernunft und die Unterstreichung des Wortes „practisch“ sagt viel. Ueber den Eindruck der ersten „Kritik“ auf J. P. giebt Auskunft der Brief an Oerthel v. 9. Febr. 1785 (62, 305), wo der Dichter schreibt: „Kant ist in gewissem Betracht eine Missgeburt. Neulich las ich von Einer“ (nicht „einer Person“, wie in Wahr. 3, 388 und Bd. 62, 305 d. Ges. Ausg. steht) „in Frankreich (glaub' ich), die ein Herz hatte, das so gross war wie der Kopf selbst; die ähnelt Kant völlig. Sein Herz giebt seinem Kopf wenig nach. Ich will die Ironie verlassen. Hast Du einen Aufsatz von ihm über eine neue Art von Geschichte in der Berliner Monatsschrift gelesen? Da find' ich den edlen Geist des Alterthums, durch welchen Herder, Garve entzücken, und eine Vaterlandsliebe der ganzen Welt und nur den Epikur nicht, diesen Zizisbeo von der Jungfrau Europa. Dasselbe Gepräge trägt auch jene Stelle in seiner Kritik wo er von den Idealen und von Platos Republik (die ich jetzt

auch gelesen habe; über die Tugend ist gar noch nichts so geschrieben worden wie diese Republik, und ich weiss, Du bist ausser Dir, wenn Du's lesen wirst) spricht" (J. P. meint Elementarlehre II, 2, 1. Buch der transcendentalen Dialektik, 1. Abschnitt: Von den Ideen überhaupt) „oder auch das Ende derselben, wenn er den Sätzen, deren schwache Stützen er gebrochen hatte, bessere unterstellt. Ich weiss aber nicht, wie Platner ihn mit Hume hat vergleichen können, da er nichts weniger als ein Skeptiker ist; es müsste denn jeder einer sein, der etwas leugnet. In der Allg. deutschen Bibliothek steht eine Recension der Kritik, die bescheiden ist und gute Erinnerungen macht, an der aber immer das zu tadeln bleiben wird, dass sie nicht so dick ist wie das Buch, das sie berichtigt und lobt." (Text nach dem Manuscript redigirt.)

Am 5. Nov. 1785 schreibt J. P. an denselben: „Doch wieder auf Kant zu kommen; seine Naturwissenschaft hat mit seiner Kritik keine Verbindung und man kann eine ohne die andere lesen. Um die Mendelsohnsche Hoffnung, dass Kant eben so gut aufbauen werde, als er niedergerissen, hat er sich gar nicht bekümmert. Er hat zwar ein Lehrgebäude wieder hergesetzt, aber die Mathematik hat es bezogen; die Metaphysik läuft (nach seinem Petalismus(?) mit Papierblättern) vergeblich schon viele Wochen nach einem Papagei-Bauer oder auch Miraculatorium — zu Zürich herum und will gar in die zwölf himmlischen Häuser hinein, wiewohl neulich Feder ihr sagen lassen, er halte in seinem Hause wirklich ein Laboratorium für sie leer. Die Naturwissenschaft ist in den meisten Stellen viel leichter als die Kritik, aber ebenso gleichmässig."

Der Text ist schwer zu verstehen. In Wahrh. 3, 413 ist der Passus ganz weggefallen. J. P. will wohl sagen, dass die Metaphysik nach Kants vernichtender Kritik heimathlos umherirrt, soweit sie nicht bei Feder, (der gegen Kant geschrieben hatte) eine Unterkunft finde; als reine Vernunftwissenschaft lasse Kant nur die Mathematik gelten. Es ist zu beachten, dass J. P. über die Entthronung der Metaphysik keineswegs Kummer verrät; über die Werthlosigkeit künstlicher speculativer Systeme stimmte er für die ganze Folgezeit mit Kant überein. Tiefes Misstrauen gegen jede reine Ver-

standsdeduction behielt J. P. sein ganzes Leben hindurch. Es war sein Hauptmotiv zur Opposition gegen die idealistischen Systeme. „Ich könnte wohl auf meine Brust zeigen und sagen: da ist ein Gottesacker aber nicht von Menschen, sondern von Gedanken und Systemen“ schreibt er im „Papierdrachen“ (herausg, aus dem Nachlass von Förster 1845).

In den „Untersuchungen“ von 1790 (63, 120) sagt J. P.: „Unsere unselige Neigung, alle Fäden der Natur aufzutrennen in kleinere und sie dann in einen systematischen Strang wieder auf unserem Seilerrad zusammenzudrehen, ist an unserem Irrthum schuld.“ Ebenda S. 93: „Systemtrieb im Menschen. Jede Leidenschaft, jede hellstrahlende Wahrheit will sich in uns zu einem System, zu einem Ziel verwandeln, wonach sich unser ganzes Leben regeln soll. Nicht bloss unsere Meinungen sind systematisch, sondern auch unsere Neigungen.“ Schon in den „Bemerkungen“ 1783 hatte er gesagt: „Keiner denkt mehr frei, der ein System hat.“ Blosse logische Folgerichtigkeit gilt ihm von nun an nicht mehr als Beweis für die Richtigkeit eines Systems, denn die widersprechendsten Systeme hätten dieselbe. „Daher kommt es nicht auf das Zeigen und Ersehen einer Wahrheit d. h. eines Gegenstandes an, sondern auf die Wirkungen, die er auf dein Inneres macht“. (Hesperus S. 183 der Hempel'schen Ausgabe.) „Beurtheile ein System nicht nach seinen Beweisen, sondern nach den guten oder bösen Folgen desselben“ heisst es in der Via recti. „Ich spiele hier wie an manchen Orten mit philosophischen Beweisen aus lauter Verachtung gegen sie, weil sie wie Schweizer jedem dienen“ steht in einem Brief an Otto (Briefwechsel 3, 303.) Vgl. auch die Stelle der „Uebungen im Denken“ in Wahrh. 3, 70.

Wir haben schon gesehen, dass der Dichter ein höheres Kriterium über dem reinen Verstand suchte und dies in einer Art Apriori des angebornen geistigen Gefühls zu finden glaubte. Dies war die Seite, die ihn Jacobi nahe brachte. Reines Wissen schien ihm wertlos; das Wissen müsse einen Zweck haben. In den Aphorismen Bd. 63, S. 83 heisst es unter der Ueberschrift „Was nützt uns Wahrheit?“: „Liebe hat keinen Zweck und Nutzen als Liebe; so die Tugend. Wahrheit muss einen andern haben als

Wahrheit; sonst wär's gleichviel, den Schweif eines Fuchses oder Kometen zu berechnen. Der Inhalt gilt nicht als Bedingung meines Vergnügens der Anstrengung; sonst hätten alte, leichte Wahrheiten keinen Werth durch die Wiederholung. Auch ein scharfsinniger Irrthum ergötzt uns; doch nur der wahre Theil desselben. Nicht das Sehen als Sehen, sondern der Gegenstand bestimmt den Werth, auch nicht die Fruchtbarkeit oder der Zusammenhang einer Wahrheit mit anderen Wahrheiten; denn die Frage (nach dem Nutzen) bleibt für alle. Der Gegenstand der Wahrheit d. h. der Eindruck, den sie auf die Seele macht, bestimmt den Werth, daher jeder nur soviel Wahrheiten braucht, als zur Ordnung seines Herzens gehört."

Es war natürlich, dass sich anfangs ein Widerstreit zwischen Kopf und Herz, reinem Objectivitätstrieb und sittlichem Bedürfniss gestaltete. Am 17. Juni 1783 hatte er an Oerthel geschrieben: „. . Die angegebene (Ursache) betrifft meinen Kopf, die zweite, die ich angeben will, betrifft mein Herz, dessen Rechten weder meine Philosophie noch meine Satire einen Eintrag thun soll. Lieber mag das Herz dem Kopf widersprechen als ihm unterliegen; aber der Widerspruch ist im Grunde nur scheinbar, wie zwischen Helvetius Grundsätzen und Leben; aber die Niederlage wäre es nicht, wie bei Voltaire und anderen." Dass der Konflikt doch tiefer war, beweist die Stelle der „Bemerkungen über uns närrische Menschen" vom 10. März 1785 (63, 143): „Meine Neigung zur Erhellung der Begriffe liegt in einem beständigen Streit mit meiner Begierde, mich der Wärme meiner Phantasie zu überlassen. Ich möchte gern bald bloss Kopf, bald bloss Herz sein. Doch fühle ich den meisten Widerspruch, wenn ich mich bloss mit den Erwärmungen des letzteren erfülle. Daher behaupte ich Meinungen, deren Blössen ich selber bemerke, zu deren Vortheil aber mein Herz spricht. Wie oft beneide ich die, denen eine geschäftige Phantasie die Mängel der Grillen" (nicht „Gedanken" wie 63, 143 steht), „die sie erwärmen und beglücken, versteckt! Zuweilen setz' ich mich durch die Kunstgriffe der Phantasie in einen Enthusiasmus für die Lieblingsmeinung, der den kalten Verstand mit auf seine Seite zieht." (Text revidirt nach dem Manuscript in Nr. 19b.)

Die Stellung, die J. P. gegen Ende der achtziger Jahre des Jahrhunderts gegen die Philosophie einnahm, verkündet prägnant das 1787 vollendete und 1789 erschienene Werk: „Auswahl aus des Teufels Papieren.“ Der Form nach, wie die bisherigen literarischen Producte des Dichters eine lose Sammlung von Satiren enthält es doch schon „ernsthafte Anhänge“ (am Schluss der ersten und zweiten „Zusammenkunft mit dem Leser“), die gegen den sarkastischen Inhalt des Uebrigen stark abstechen. Am Schluss verspricht der Autor überhaupt das Niederlassen seiner „komischen Larve“ und versichert, dass er nun wieder „ein offeneres Auge hinaufhebe zum Anschaun des Grossen und Edlen im Menschen und in der Welt und jenseits seiner aufsteigenden Bahn.“

Es ist auffallend, dass diese philosophischen Einschiebsel sämmtlich moralischen Inhalts sind; schon dadurch giebt J. P. kund, dass er nur von ethischen Gesichtspunkten und vom praktischen Interesse aus sich in der Weltauffassung orientiren zu können glaubte; soweit von theoretisch-philosophischen Systemen in den Satiren die Rede ist, werden sie sämmtlich verspottet. S. oben S. 363ff. Das Leitmotiv des Ganzen giebt der Anfang des ersten Anhangs: „Eine einzige gute Handlung enthüllt uns die heilige Gestalt der Tugend mehr als zehn Systeme und Disputationen darüber, und der beste Mensch hat die beste und richtigste Vorstellung von der Tugend. Was Seelengrösse, hoher Geist, Verachtung des Irdischen ist, wird keiner fassen, in dem sie nicht schon keimen oder blühen und dem nicht schon bei ihrem Namen das Auge und die Brust weiter wird.“ Im Weiteren preist er Kant, der „wie ein belehrender Engel unter Zeitgenossen“ trete, „vor denen französische Philosophie und abmattende Verfeinerung und Mode mit vergiftendem Athem predigen.“ Wessen Tugend die Schriften dieses Mannes nicht stärkten, der sehe nur seine Geistes-, nicht seine Seelengrösse, nur seinen sichtbaren Kopf, nicht sein unsichtbares grosses Herz (also ein leiser Tadel seiner „Kritik der reinen Vernunft“!) Er nennt sich seinen „Schüler“ und entschuldigt sich gleichsam, nach Kant noch über die Tugend zu schreiben. Eben solches Lob erhält Jacobi, dessen „Vermischte Schriften“ Sonnenstrahlen gleich die

„Neumondstrahlen von Helvetius System“ hätten verschwinden lassen.

J. P. widerlegt an der Hand und im Geist dieser Führer den moralischen Eudämonismus und Materialismus und beweist die Realität und Unabhängigkeit der Ethik von den niederen Tendenzen der Menschennatur und ihr Verhältniss zu diesen. Vgl. im Einzelnen: Müller, J. P. und s. Bedeutg. f. d. Gegenw., S. 178—186. Zu bemerken ist noch, dass auf diesen Tractat Hutchesons Werk, „Unsere Begriffe von Schönheit und Tugend“, dass schon im Excerptheft von 1778 behandelt wird, starken Einfluss übte. Die S. 26 des Hefts daraus abgeschriebene Stelle über die Eigenart des bonum honestum gegenüber dem utile kehrt im Anfang des Anhangs fast wörtlich wieder.

Der zweite „ernsthafte Anhang“ behandelt die Frage: „Ob die Tugend von Vorstellungen oder von Trieben abhänge?“ (statt Trieben stünde besser Willensimpulsen). J. P. entscheidet sich gegen Sokrates und die Stoa für das letztere. Den Werth der Maximen will J. P. keineswegs unterschätzen (er hätte ja sonst sein ganzes auf Epiktet gebautes System der Charakterschulung verleugnen müssen); aber so einfach, dass man jemand bloss aufzuhellen habe, um ihn zu bessern, sei die Sache nicht. Die subjective Güte einer Sache könnten wir nie von unserer leeren Vorstellung, sondern nur von dem Verhältniss, in dem diese Vorstellung mit unseren Neigungen u. s. w. steht, also von diesen erfahren. Die Wirksamkeit einer Idee messe sich also nicht bloss nach der Deutlichkeit derselben, sondern auch nach der Stärke oder Schwäche der Triebe, deren Gegenstand sie ist. Die Tugend sei kein Kind der Vernunft, höchstens Pflegetochter derselben. Schon auf die Erkenntniss übe der Wille Einfluss, denn die Empfindungen und Neigungen erhellten und verfinsterten den Verstand und seien mehr seine Lehrer als Schüler, noch mehr aber auf die Ausübung: „Wer von der Schnelle, mit der sein Verstand sich jetzt über die Tugend aufklärt, eine ähnliche daraus folgende Schnelle erwartet, mit der er sie dann üben werde, wer also an den ungebändigten Widerstand der bösen Triebe nicht denkt, dem entsinkt alsdann beim wiederholten Siege, den die ungebesserten Triebe über den

gebesserten Verstand erringen, der Muth zur Besserung und zum langwierigen Kampfe.“ Angewöhnung müsse also den ethischen Unterricht unterstützen. Der Stoicismus sei wohl stärkend und hebend für den Charakter, aber durch die Selbstsucht, in der er wurzle, gebe er dem moralischen Unkraut neue Wurzeln.[3]) Wichtig ist hier auch die energische Betonung der Willensfreiheit, ohne welche die Moral keine Richtschnur für den Menschen geben könnte, sondern bloss für das Wesen, das ihn mit seinem Geh- und Schlagwerk als geistigen Automaten zusammensetzte. Näh. s. mein Buch S. 194—199 „Tugend und Vernunft,“ mit Einbeziehung der späteren Werke.

Die Freiheit betreffend, ist auch die Stelle der „Untersuchungen (63, 105) hier einschlägig: „Was die Idee in uns ordnet. Zur Erklärung der Freiheit. Es soll sein, dass die Gründe unsern Willen lenken; es ist doch die Frage da, wer denn diese Gründe hervorbringt? welches die Untersuchung über die Kraft wäre, die unsere Ideen (nicht erzeugt, sondern nur) ordnet. Ehe wir die Ordnung in der Welt erklären, sollten wir die Ordnung in unseren Ideen erklären. — Der Mensch kann das Vermögen der Freiheit nicht stufenweise wachsend bekommen, sondern er muss es auf einmal haben, auch das Kind. Ein geistiges Wesen als solches unterscheidet sich vom blind getriebenen körperlichen. So wenig unsere Freiheit wegfällt, wenn wir nach Trieben handeln, so wenig ist dies bei Kindern und Thieren der Fall. Trieb verhält sich zum Willen wie moralisches Gefühl, Neigung für die Tugend zur Freiheit.“

In den beiden nächsten Werken des Dichters, der „Unsichtbaren Loge“ und dem „Hesperus“ werden die ethischen Ideen der Teufelspapiere weiter fortentwickelt; besonders wird die Berechtigung der Gefühlsseite, selbst der Leidenschaften stark betont;

---

[3]) Cf. Flegeljahre K. 29 Anf.: „Der Wille arbeitet den Meinungen mehr vor als die Meinungen dem Willen, man gebe mir eines Menschen Leben, so weiss ich sein System dazu“ und K. 32 z. Schluss die Worte Vults: „Ein Licht ist kein Feuer, ein Leuchter kein Ofen; dennoch meint sämmtliches philosophisches Pack das Deutschland hinab und hinauf, sobald es nur sein Talglicht in das Herz trage und auf den Tisch setze, so heize das Licht beide Kammern hinlänglich.“

J. P. emancipirt sich immer mehr von der Stoa und von Kant. Schon in der Vorrede des ersteren Romans heisst es (S. 17 bei Hempel): „Gewisse Schönheiten, wie gewisse Wahrheiten . . . zu erblicken, muss man das Herz ebenso ausgeweitet und ausgereinigt haben wie den Kopf. Es hängt zwischen Himmel und Erde ein grosser Spiegel von Kristall, in welchem eine verborgene neue Welt ihre grossen Bilder wirft; aber nur ein unbeflecktes Kinderauge nimmt sie wahr darin, ein besudeltes Thierauge sieht nicht einmal den Spiegel.“ Im Extrablatt daselbst nach dem 25. Capitel (J. P. mischte zwischen seine Romane bekanntlich gern philosophische Excurse) befindet sich eine warme Apologie der Leidenschaft, deren höchster Grad sogar berechtigt wäre, selbst höchster Hass gegen das böseste Wesen, wenn der Gegenstand solcher Seelenstürme uns vorläge. Ebendaselbst wird auch das Angeborne des Charakters als das weitaus Entscheidendste bei „hohen Menschen“ in sehr bedenklicher Weise gefeiert (schon in den Teufelspapieren S. 222 hatte J. P. gesagt: „Keine Kunst erzieht die Rousseaus und Sidneys und keine verzieht sie“). Wenn der Dichter S. 125 in einer Note einen schwungvollen Panegyrikus auf Jacobi, „der die Stürme des Gefühls mit dem Sonnenschein der Grundsätze ausgleicht,“ singt und Hamanns freundlich gedenkt, an dessen Galgen die allgemeine deutsche Bibliothek vergebens gezimmert habe, so wirft dies Licht auf den Ursprung der veränderten Stellung. Jacobi gewinnt in J. P. von nun an das Uebergewicht über Kant, an dem J. P. eigentlich nur sein reiner Enthusiasmus für die Tugend angezogen hatte. Opposition gegen den Königsberger Philosophen zeigen schon die „Bemerkungen über uns närrische Menschen“. So S. 69 (also wohl Mitte der achziger Jahre): „Warum sollte es verwegen sein, dem Kant zu widersprechen? Dann wärs auch, ihm zu glauben; weil zu einem, der seine Gründe fassen will, eben soviel gehört, als zu einem, der sie widerlegen will.“ Bestimmter erhebt er in den „Untersuchungen“ Einwände gegen manche Punkte des Kriticismus; so S. 94: „Wenn ich annehme mit Kant, dass das, was für unseren Verstand widersprechend zu denken ist, für einen anderen Verstand möglich sein könne,“ (J. P. bezieht sich hier wohl auf die „transcendentale Dialectik“ 2. Buch, 2. Haupt-

stück, 7. Abschnitt) „so begehe ich selbst so einen Widerspruch, dass ich in der einen Minute meinem Verstand traue — da ich mit ihm jenes schliesse — und nicht traue. Sobald wir das Widersprechende für möglich halten, so ist kein Grund da, warum wir etwas glauben.“ Gegen den Idealismus wendet sich die drittfolgende Bemerkung: „Idealismus. Der Realist muss nicht das Dasein aus der Nothwendigkeit eines Stoffes für die Empfindung darthun wollen, sondern aus dem Unterschied zwischen den Gedanken, die ich aus einander entwickle und zwischen den Gegenständen, deren Empfindungen nicht aus einander zu entwickeln sind, so z. B. die neuen Gestalten bei einer Reise. Ohne die Gegenstände hätten wir nicht einmal die Phantasie. Gelten nicht viele idealische Einwendungen gegen die Existenz unseres Ichs, wenn wir sie beweisen sollen? Woran unterscheidet der Idealist den Traum von der Wirklichkeit? Der Idealist ist kein Spinozist, sondern ein spinozistischer Gott.“ (Kant wird dadurch nicht getroffen). Die folgende Bemerkung richtet sich gegen das „Chaos Kants“, aus dem ebenso unmöglich als aus dem physikalischen eine Ordnung hervorgehen könne. Das Chaos als Vorzustand des Telos sei nur „eine andere Art Ordnung wie der Winter gegenüber dem Frühling.“ Der nächste Aphorismus lautet: „Kant und Fichte. Sie sind der Welt unentbehrlich durch ihre Polemik; aber ihre Thetik verdirbt alles.“

Auch die moralische Seite des Kantschen Systems wird angegriffen: „Kantsches Moralprincip. Ein Wille, der nur sich will, heisst eine Absicht ohne Absicht; der Gegenstand muss früher sein, als das Verhältniss dazu. Nimmt man die Materie aus der Form, so könnte eben so gut das entgegengesetzte Princip das moralische sein. Das ‘Soll’ sagen alle Begierden, nur dass uns das moralische richtiger vorkommt. Aber warum?“ Aehnlich ist eine Bemerkung über die „Autonomie des Willens.“ Sie sei ein „Wollen des Wollens“ = Sehen des Sehens. Ein Wille setze, sobald er sich in irgend einer Richtung bethätige, einen Gegenstand voraus, den er mindestens ahnen muss, gleichwie jede Form eine Materie, jede Wahrnehmung ein Object. Zur Beleuchtung möchte ich hiezu vorgreifend eine Stelle aus dem Brief J. Ps. an Otto vom

9. October 1795 citiren: „Diese Gründe sind bloss unsere verschiedenen moralischen Triebe für verschiedene unbekannte Objekte z. B. Liebe, Wahrheit. So könnte man ebenso gut jede edle Neigung für ein eigenes Gewissen annehmen; denn das Constituirende und Imperative der Vernunft gilt ebenso gut der Logik als der Praxis. Es erkläre mir einmal der Kantianer aus seinem Imperativ (dic, duc) den Trieb und die Verbindlichkeit zur Wahrheit, oder er zeige mir die Gründe der Verwandtschaft, die der moralische Trieb mit dem zur Wahrheit hat! Kurz, jede positive Pflicht (Gerechtigkeit, Menschenliebe, Wahrhaftigkeit, Ehrliebe, Keuschheit) quillt aus einer besonderen Seelenkraft.“ (Daher nicht ein, sondern viele Imperative, wie er im Vorigen auseinandersetzt!)

S. 106 sagt er weiter: „Das Ideal eines Tugendhaften im Kant'schen Sinn gäbe keinen vollkommnen Menschen . . . Bessern Gefühle oder Maximen? Die Grundsätze muss man haben, um die schlimmen Neigungen aufzulösen und zu zerstören. Damit die Kant'sche Moral auf uns wirke, muss die Liebe dazu schon da sein. Wie wird aber ein Mensch mit guten Anlagen verdorben? Wenn die Kraft vor dem Verderben nicht stark genug war, vom Fall abzuhalten, wie kann sie nach demselben stark genug sein, wieder daraus zu erheben? — Niemand hat bei einer Sünde oder Tugend das Gefühl ihrer Moralität (sonst könnte er jene nicht begehen) das er hat, wenn er sie einen andern thun sieht. So ist's mit der Liebe, deren Schönheit das Object, nicht das Subject fühlt. Jener Satz erklärt vielleicht die ganze moralische Verschlimmerung. Wenn man sich in der Vergangenheit betrachtet, wird man ein anderes zweites Wesen und findet also das frühere schön oder hässlich.“ Vorher hatte J. P. gesagt: „Nichts kann ursprünglich bös in uns sein. Zweierlei Laster giebts: 1. die, wozu Kraft gehört — Zorn, Mord, Ehrgeiz — diese werden durch einen andern Gebrauch der Kraft zu Tugenden umgebildet; 2. die ohne Kraft — Lüge, Kriecherei, Ehrlosigkeit. Von jenen ist die thätige Tugend die Nachbarin, die leidende der Antipode; von diesen umgekehrt. Täuschung des Affects und Schwäche ohne Täuschung sind die Quellen des Lasters. . . Wenn wir einen Mord anhören, steht in uns die weinende Bruderliebe auf und wir fassen

nicht, wie der Mörder die seinige überwand, oder wir leugnen, dass er sie hatte. Aber er konnte sie haben und so stark wie wir und doch den Mord begehen, weil Rache oder Geld noch stärker reizten. Also die ganze Stärkung der schönsten Neigungen hilft ohne die Zerstörung der schlechten nichts; obgleich unsere Literatur und Erziehung beide beinahe zu gleicher Zeit erhöht. (Ueber J. Ps. hauptsächlich durch Rousseau und Herder entzündeten starken moralischen Optimismus s. mein Hauptwerk S. 186—194.)

Bereits auch wird J. P. im Gegensatz zum absoluten Kant'schen Imperativ zu einer transcendenten Wurzel des moralischen Gefühls fortgetrieben. S. 108: „Im Ich ist etwas Höheres und Göttlicheres das man zu achten hat, als das Ich selbst; es enthält das Schlechteste und Beste zugleich. Das Ich als Ich hat etwas Feindseliges und schliesst als Ich andere aus; daher bei einem Zank die immer stärkere Ausschliessung und Energie beider Ichs." Näher spricht er sich darüber im Folgenden aus: „Was geht mein Ich mich an? Oft kommt es mir vor, dass doch nur der Fortgang der Wahrheit, der Tugend u. s. w. unser Zweck sei, gleichgültig durch wen betrieben und ob ich nicht mehr sei. . . Aber alles dies muss doch auf Ichs bezogen werden, die Wahrheit ist nicht ihr eignes Ich; und was für fremde Ichs gilt, gilt auch für mein eignes. Ist meines entbehrlich, so ist es jedes, und was ist's dann mit aller Wahrheit und Tugend?" Daraus geht hervor, dass nach J. P. nicht etwa in Gattungszwecken, Menschenbeglückung u. ä. das Ziel der Moral aufzugehen habe, dass die Idee, das Musterbild der Wahrheit, Tugend ihm, wie über den individuellen, so auch über den socialen Beziehungen der Moral stand, dass freilich auch nicht eine völlige Selbstopferung, eine schroffe Ausserachtlassung alles Eudämonismus wie bei Kant einer harmonischen Weltordnung entspreche. Dass nur ein Zusammenschluss und eine Anknüpfung aller moralischen Triebfedern an Gott die Moral sicher fundiren könne, hat er im Brief an Vogel v. 15. Juli 1787 ausgesprochen (63, 261): „Hier sende ich Ihnen den armen hinkenden Epiktet. Ohne ihn wär ich arm gewesen. Antonin redet zum Herzen, Epiktet zum Kopf. Auch in diesem wird Ihnen die Widerlegung der theologischen Fabel begegnen, als ob die alten Philosophen die Tugend

von aller Rücksicht auf Gott losgetrennt hätten. Ich selber kann jetzt beide weniger als sonst von einander sondern; ohne den Aufblick zum vollkommensten Wesen ist die Tugend kalt, oft ohne Aufmunterung und Flügel, ohne Freude; und das nämliche Ideal der Tugend, dass ich in meinem Kopfe aufgestellt habe und an dem ich jede andere, selbst die göttliche zu prüfen scheine, gründete ja eben erst der Schöpfer selbst; wie soll er nicht das Ideal der Tugend sein können, da er mir erst meines einschuf? „„Die Tugend ist Nachahmung Gottes““ wäre eine der erhabensten Vorstellungen, wenn nicht die Kanzeln es zu einer der abgegriffensten gemacht hätten.“ Im „Kampanerthal“ ist auf die Thatsache der höheren Gefühle und Ideen ein förmlicher Gottesbeweis gegründet. „Es giebt eine innere, in unserem Herzen hängende Geisterwelt, die mitten aus dem Gewölk der Körperwelt wie eine warme Sonne bricht. Ich meine das innere Universum der Tugend, der Schönheit und der Wahrheit, drei innere Himmel und Welten, die weder Theile, noch Ausflüsse und Absenker noch Copien der äusseren sind. Wir erstaunen darum weniger über das unbegreifliche Dasein dieser drei transcendenten Himmelsgloben, weil sie immer vor uns schweben und weil wir thöricht wähnen, wir erschaffen sie, da wir sie doch bloss erkennen. Nach welchem Vorbild, mit welcher plastischen Natur und woraus könnten wir alle dieselbe Geisterwelt in uns hineinschaffen? Der Atheist z. B. frage sich doch, wie er zu dem Riesenideal einer Gottheit gekommen ist, das er entweder bestreitet oder verkörpert! — ein Begriff, der nicht aus verglichenen Grössen und Graden aufgethürmt ist, weil er das Gegentheil jedes Maasses und jeder gegebenen Grösse ist — kurz der Atheist spricht dem Abbild das Urbild ab. Wie es Idealisten der äusseren Welt giebt, die glauben, die Wahrnehmungen machen die Gegenstände — anstatt dass die Gegenstände die Wahrnehmungen machen — so giebt es Idealisten für die innere Welt, die das Sein aus dem Scheinen, den Schall aus dem Echo, das Bestehen aus dem Bemerken deduciren, anstatt umgekehrt das Scheinen aus dem Sein, unser Bewusstsein aus Gegenständen desselben zu erklären,“ (S. 49).

Im „Hesperus“ werden die bisher behandelten Ideen weiter-

geführt und variirt. Besonders prägnant sind die Stellen: „Jedes System setzt sein eignes Gewebe des Herzens voraus und das Herz ist die Knospe des Kopfes." S. 131. „Dahore hielt die zwei grossen Wahrheiten — Gott und Unsterblichkeit —, die wie zwei Säulen das Universum tragen, fest an seinem Herzen; aber er fragte wie die seltenen Menschen, denen die Wahrheit nicht bloss das Schaugericht der Eitelkeit und der Nachtisch des Kopfes ist, sondern ein heiliges Abend- und Liebesmahl voll Lebensgeist für ihr müdes Herz, er fragte wenig darnach, wenn er keine Anhänger machen konnte. . . Gewisse Ansichten können nicht so leicht, wie Mauergemälde in Italien abgelöst werden und aus einem Kopf in den anderen gebracht. . . Daher kommt es nicht auf das Zeigen und Ersehen einer Wahrheit d. h. eines Gegenstandes an, sondern auf die Wirkungen, die er durch dein ganzes Inneres macht." S. 181 ff. „In allen Systemen . . . drückt sich die Gestalt der Wahrheit, wie im Thierreich die menschliche, wiewohl in immer kühneren Zügen ab. Kein Mensch kann eigentlichen Unsinn glauben, obwohl ihn sagen. Sonderbar ist's, dass gerade die consequenten Systeme ohne das Atomklinamen des Gefühls am weitesten auseinander laufen. Die Systeme werfen, wie die Leidenschaften nur im Focalabstande den hellsten Lichtpunkt auf den Gegenstand: wie jämmerlich läuft z. B. die grosse Theorie von der Selbstbeherrschung aus dem Christenthum in den Stoicismus — dann in den Mysticismus — dann in den Monachismus über, und der Strom sickert endlich ausgedehnt in Fohismus ein wie der Rhein im Sand! Die Kant'sche Theorie hat mit allen folgerechten Systemen diese Versandung und mit den unconsequenten jenes Gefühlsklinamen gemein, das die vertrocknenden Arme wieder zu einer labenden Quelle zusammenführt" (das Orientiren durch die praktische Vernunft).

„Die zwei Hände der reinen Vernunft, die einander in der Antinomie zerkratzten und schlugen, legt die praktische friedlich zusammen und drückt sie gefaltet ans Herz und sagt: hier ist ein Gott, ein Ich und eine Unsterblichkeit." S. 534. 535.

„Die Philosophie wäre jämmerlich, die von den Menschen nichts forderte, als was diese bisher ohne Philosophie leisteten. Wir müssen die Wirklichkeit dem Ideal, aber nicht dieses jener anpassen." S. 467.

Im Hesperus (neunten Schalttag S. 534—540) findet sich auch eine ausführliche Widerlegung des Materialismus. S. darüber meine „Seelenlehre J. Ps.“ S. 4—7, wo überhaupt die Psychologie des damaligen und späteren J. P. im Zusammenhang behandelt wird. Komische Seitenstücke zu der wissenschaftlichen Polemik gegen den Materialismus sind die Satiren vom „Maschinenmann“ Palingenesien 170 und Teufelspapiere Nr. 10 u. 11, S. 283—301.

IV.

J. Paul in der Reife seiner philosophischen Entwicklung.

„Seit dem 13. Jahre trieb ich Philosophie, warf sie im 25. weit weg von mir aus Skepsis und holte sie wieder zur Satire — und später näherte sich ihr, aber blöde, das Herz“ schreibt J. P. an Jacobi 10. Nov. 1799. (60, 23). Wir sind bei dem dritten Stadium angelangt. Von da an blieb sich J. P. constant. Es ist vor allem zu erinnern, dass J. P., wie gezeigt, früher mit Kants Kritik der reinen Vernunft und wahrscheinlich auch mit dessen moralischen Schriften bekannt wurde als mit Jacobis Werken. Kant war es, der J. P. den Geschmack an der Philosophie wieder gab, vor allem durch die feine Analyse des moralischen Gefühls und durch seinen ethischen Idealismus. Weniger befriedigte J. P. seine Erkenntnisslehre, und zwar schon ganz im Anfang. J. P. erklärte sich mit den Beanstandungen der Nicolaischen „Allg. d. Bibliothek“ einverstanden (s. oben S. 373), aber unter hoher Anerkennung des Kantschen Genies. Selbst im Brief an Jacobi vom 3. Dec. 1793 (60, 3), zu einer Zeit, wo er sich schon als Jacobis „adjunctus philosophiae“ fühlte, nimmt er ausser den Jacobischen „wenige Kant'sche Werke“ von der philosophischen Litteratur aus, die ihm völlig gleichgültig geworden sei.

Bald aber kam der Dichter in offene Opposition gegen Kant und seine Schule. Die Differenzpunkte, die ihn vom kritischen Idealismus entfernten, waren

1. Die Kant'sche Missachtung der Objectivität und zwar

a) der **sinnlichen** Aussenwelt. J. P. fühlte sich angewidert von einer Geistesrichtung, welche die Objecte in subjectiven Schein auflösen wollte, welche durch ein Raffinement allerdings unerhörten Scharfsinns den concreten Gehalt des Seins aus Begriffen zu construiren unternahm. Hier war es freilich weniger Kant als Fichte und seine Nachfolger, gegen die sich die Kritik und Satire J. Ps. wandte. Besonders Fichte, dem übrigens J. P. als Charakter, Patriot und Stilist alle Anerkennung angedeihen lässt, bekam die Geisselhiebe des Dichters zu fühlen. Gegen dessen extremen Logismus, „potenzirte Scholastik“ schrieb er seine „Clavis Fichteana“, die keineswegs bloss als Satire zu nehmen ist. Wenn Fichte die Sinneswelt als „Begrenzung“ oder „Einschränkung“ des absoluten Ichs erkläre, so sei das eine rein quantitative Metapher ebenso wie das Fichte'sche „Zurückgehen der Thätigkeit in sich selber“, die auf Kräfte angewandt, rein nichts bedeuten, noch weniger erklären könne. Es wäre, wie wenn man ein Gedicht wöge oder abmässe, um es auf seinen Gehalt zu prüfen. (Komischer Anhang zum Titan S. 74.) „Ist denn“ schreibt J. P. an Jacobi 10. Nov. 1799 (60, 21), „z. B. der Act des Bewusstseins durch das bloss gesagte nöthige, presshafte (mit nichts erwiesene) Zusammenfallen des Objects und Subjects erklärt? . . Tödtlich hasse ich diese drei Acte eines consequenten Wörterschauspiels. . . Das innige dunkle, nicht einmal dem Begriff und Anschauen unterworfene Sein in Wörterspielmarken, die aus jenen geformt sind, wieder zu zerschneiden! Für die Sinne die Sprache! Bei ihnen schliesst man aus dieser mit weniger Gefahr, d. h. aus dem Blatt, dem kleinen Baum auf den grösseren. Aber weiter hinaus sind Wörter nicht einmal Schattenbilder, nicht fünf Punkte davon (denn diese geben doch etwas von der Sache und sind keine Zeichen des Zeichens), sondern Schnupftuchknoten der Erinnerung, die nichts malen, — und nicht einmal das; denn alles Sinnliche ist malend, weil alles ähnlich und verbunden ist — kurz es kommt dabei eine dreifache, hin und herspielende, hexende a) Sub-, b) Inkuben- und c) Menschen-Ehe zwischen a) leeren, b) vollen Zeichen und c) zwischen dem Gegenstande heraus. Und so entsteht die desertio malitiosa, nämlich man verlässt böslich die Schlüsse aus der Anschauung gegen die

Schlüsse aus dem unreinen und doch öden Zeichen der Anschauung." „Das absolute Ich (dieses unbestimmt Unbestimmende, diese logische Nachgeburt und absolute Mutter der Ob-Subjectivität), ich sage, dieses Ich, diese vollendete Antwort auf die heisseste ewige Frage des Menschengeistes ist ganz die kühn fixirte Frage selber oder das von allen Skeptikern geforderte, also vorausgesetzte anonyme X, die letzte, aber transcendente qualitas occulta jeder qualitas occulta. Mit dieser Forderung des Grundes wird nun der Rest oder die Endlichkeit leicht erklärt und begründet und sozusagen aus dem Durst so viel Trank bereitet, als man vonnöten hat." Kom. Anh. zum Titan 65.

„Alles kann ich leiden, nur nicht den reinen intellectuellen Mich, den Gott der Götter" sagt Schoppe im Titan 644 (Schluss des 132. Kap.) Die richtige Philosophie, wie die Jacobische, wisse, dass die Vernunft ein Filtrum sei, das zwar den Trank reinigen, aber nicht schöpfen könne, das, wie Herder sage, vernehme und also bekomme, finde, nicht erfinde. Fichte setze sich selbst in Widerspruch, wenn er in seiner Sittenlehre § 16 das Böse, also die Niederlage des reinen Ichs von der Uebermacht der sinnlichen Welt herleite, also von dem Widerstand, den es sich selbst gesetzt! (K. A. 99.) Selbst Schelling ist ihm sympathischer als Fichte, weil er doch die Natur als objectiv gelten lässt. Wenn Fichte in den Reden an die deutsche Nation gegen die „todtgläubige Seinsphilosophie, die jetzt gar Naturphilosophie geworden", loszieht, „die erstorbenste aller Philosophien", so vertheidigt J. P. Schellings „höhere Lebensphilosophie" (Kleine Bücherschau S. 80) und in der Vorschule der Aesthetik tritt er gleich im Anfang schon aus poetischen Rücksichten gegen die „poetischen Nihilisten" auf, „die lieber ichsüchtig die Welt und das All vernichten, um sich nur freien Spielraum im Nichts auszuleeren" und darum vom Studium der Natur verächtlich sprechen müssen. „Spricht man denn nicht jetzt von der Natur, als wäre diese Schöpfung eines Schöpfers . . kaum zum Bildnagel, zum Rahmen der schmalen gemalten eines Geschöpfes tauglich? als wäre nicht das Grösste gerade wirklich, das Unendliche?" Schellings Indifferenzirkünste finden freilich eben so wenig als Fichtes logische Algebra

den Beifall J. Ps. „Er hat heraus, was das Leben ist: 1. besteht es darin, dass das allgemeine Leben statt der geraden Linie einen Kreis beschreiben muss; dadurch wird aus dem ungeheuren Meer etwas Individuelles und Bestimmtes ausgehoben. 2. Dieser Kreis besteht darin, dass das aus blossen chemischen (Oxydations-) Processen bestehende negative (oder todte und mechanische) Lebensprincip vom positiven glücklicher Weise angetroffen und belebt werde; dann gehts.“ An Jacobi, 6. März 1799 (60, 8).

Kant hat die Realität der Sinneswelt allerdings energisch betont; ja der Kern seiner Kritik besteht darin, die Anschauung als einziges objectives Criterium gegen die Luftgespinnste der Metaphysik in ihr Recht einzusetzen; aber durch die übermächtige Stellung, die er den subjectiven oder formalen Factoren in der Anschauungswelt gab, hat er doch wieder dem philosophischen Idealismus und Skepticismus vorgearbeitet. Alles Erkennbare am Sinnlichen fällt nach ihm in's Subject; Raum, Zeit, Causalität, Zweck verflüchtigen sich in blosse Categorien mit nur empirischer Realität; alle Nothwendigkeit wird auf formale zurückgeführt. So bleibt für die Objectivität nur ein ganz unfassbares, widerspruchsvolles X der Realität. „Ich möchte wissen da er alles, was wir bisher für Kenntnis-Materie[1]) hielten, zum Formalen der Vorstellung zerreibt, was denn dann noch für ein Materiales, vom X oder Nichts Verschiedenes, übrig bliebe. Das Spiegelgleichniss hat keine Folie“. An Jac. 1. Apr. 1800 (60, 39). „Die Kantianer tragen den Raum oder Behälter in sich und mithin alles, was darin liegt, sämmtliche Natur; alles, was wir von dieser haben und wissen, wird in der Productenkarte oder Bruttafel ihrer Kategorientafel ein einheimisches Gewächs unseres Ich; wozu nun doch die ganz müssige unsichtbare Phönixasche der Dinge an sich?“ K. A. 83. Nach dieser Hinsicht gilt für J. P. wie für Jacobi Fichte als der consequente Kantianer.

b) Der geistigen Aussenwelt. Die Existenz fremder geistiger Wesen ist ebenso wie die der materiellen durch lauter sinnliche

[1]) Gedruckt im Text der Berliner Ausgabe steht „Kenntnisse oder Materie;“ ich habe nach dem Manuscript J. Ps. verbessert.

Media vermittelt, wird also mit diesen gleichfalls in Frage gestellt. Wie Fichte bloss auf ein moralisches Interesse hin das Dasein anderer Menschen zu postuliren, schien J. P. unerhört und forderte seinen Spott heraus. Der Solipsismus schien ihm die unaufhaltbare Folge des Fichteanismus. Sehr ergötzlich ist es, wie er Fichte im § 13 des Clavis streng nach der Wissenschaftslehre von dessen Nichtexistenz überzeugen will und die aufrichtige Hoffnung ausspricht, er werde den Mut haben, diese Consequenz einzugestehen, unbekümmert um den sog. gesunden Menschenverstand, der in philosophicis nichts mitzureden habe. In der „Bairischen Kreuzerkomödie“ 393 berichtet J. P. von einem Göttinger Studenten, der in Folge der Lectüre Kants an seiner eigenen Existenz gezweifelt habe und darüber gestorben sei. Sieh daselbst auch die höchst komische Rede, in welcher der Teufel das Publikum von seiner Nichtexistenz überzeugen will!

2. Die Missachtung der inneren Welt der eignen Subjectivität.

a) Schon die Existenz des eignen Ichs sei nicht logisch zu deduciren, sondern unmittelbar im Gefühl oder Bewusstsein gegeben, ebenso aber auch die angebornen idealen Triebe nach Wahrheit, Schönheit, Moralität und die ganze Mitgift der individuellen Anlagen und Kräfte. Kant nun stellte schon die Substanzialität des Bewusstseins in Frage, was J. P. ausserordentlich anstössig war. Kant, dem es vor allem um genaue Sichtung des unmittelbar Gegebnen von allen Zuthaten der Speculation ankam, fand mit Hume nur die sinnliche Erkenntniss als Thatsache, allerdings mit dem untrennbar verbundenen Selbstgefühl („begleitender Ichgedanke“ ist offenbar ein unglücklicher Ausdruck, sowohl was das „Begleiten“ als was den „Gedanken“ angeht). Die Art, wie Kant die successive Einheit und Continuität des Bewusstseins (Kr. d. r. V., Elementarl. 2, 2 Paralog. d. Personal.) nach Analogie von aneinanderstossenden Billardkugeln erklären wollte, fordere J. Ps. Satire heraus. In der „Bair. Kreuzerkomödie“ spottet er über den wimmelnden Wurmschleim der Menge Substanzen, unter denen der Ichgedanke wie ein Reihenschank umgehen soll, gleichwie er schon in der „Unsichtbaren Loge“ S. 58

Hume persiflirt hatte, nach dem die Seele gar nichts wäre, sondern „blosse Gedanken leimten sich wie Krötenlaich aneinander, kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst.“ (Hume konnte sich eben Realität nur als angeschaut denken; wäre das Ich real, so müsste es, meint er, als gesonderte Perception wahrnehmbar sein. Er verkennt eben, dass das Eigenartige und Einzige des Ichbewusstseins eben darin liegt, dass es nie als gesonderte und unabhängige Vorstellung hervortritt und doch andererseits keine Vorstellung ohne dasselbe denkbar ist. Wenn Hume am Schluss des „Tractats über die menschliche Natur“ ein Bewusstsein „noch unter der Auster“ supponirt, das nur eine Vorstellung z. B. die des Hungers oder Durstes in sich schlösse, so heisst dies, „das Gold der Wirklichkeit breit schlagen, um es durchsichtig zu machen“, um einen J. Ps.'schen Ausdruck zu gebrauchen. Auch das primitivste Bewusstsein schliesst den Gegensatz von Subject und Object nothwendig in sich. Hume gesteht übrigens selbst das Unbefriedigende seiner Bewusstseinslehre zu.) Nach J. P. ist das Ich — „Gott ausgenommen, dieses Ur-Ich und Ur-Du — zugleich das Höchste und Unbegreiflichste, was die Sprache ausspricht und wir anschauen(!). Die Persönlichkeit besteht nicht im Fichteschen Ob-Subjectiviren des Ich, d. h. im Wechsel des Zurückspiegelns des Vorspiegelns, sowie sich kein Spiegel aus seinem Gegenspiegel erklärt; sie besteht ferner nicht in einem zufälligen Weg- und Zuwägen einzelner Kräfte; denn erstens jedem aufgestellten Kraftheer ist selber ein anderer, regierender, zusammenhaltender Obergeist von Nöthen und zweitens fallen und steigen alle in organische Verhältnisse eingescheideten Kräfte mit Wetterglas, Alter u. s. w. neben der festbestehenden Individualität — sondern sie ist ein innerer Sinn aller Sinne, . . sie ist das, was alle ästhetischen, sittlichen und intellectuellen Kräfte zu einer Seele bindet und gleich der Lichtmaterie unsichtbar die vielfarbige Sichtbarkeit giebt und bestimmt, wodurch erst jedes philosophische Polwort 'praktische Vernunft', 'reines Ich' aufhört, bloss im Scheitelpunkt am Himmel als ein Polarstern zu stehen, der keinen Norden und folglich keine Weltgegend angäbe.“ Levana 29.

b) Unmittelbare Gewissheit haben wir auch von der Freiheit

unseres Willens und Handels. „Es giebt von der Freiheit keine Erweislichkeit und Begreiflichkeit, weil sie über allen Bedingungen beider, über den Verhältnissen steht. Aber sie hat unmittelbare Gewissheit als Thatsache, welche nur die Mutter, nicht die Tochter der Demonstration sein kann.“ Nach Köppens Darstellung des Wesens der Philosophie in der „Kleinen Bücherschau“ 136 (Hempel).

c) Ausser diesen Grundthatsachen des Bewusstseins giebt es nach J. P. auch einen angebornen Reichthum der Seele, vor allem „die in unserm Geist glühende Sonnenwelt der Tugend, Wahrheit und Schönheit“ (Kampanerthal 142), dann die individuellen Anlagen und Vorzüge. Es sei der Lebensfehler der modernen Philosophie, dass sie alles, was im Menschen sei, von aussen hinein erklären wolle, bloss weil sie nicht begreift, wie es schon darin sitzt. „So giebt sie Genie, Tugend, Neigungen für Fabrikwaaren und Emanationen des Zufalls aus und vermengt Anlass mit Ursache. . . Keine Kunst erzieht die Rousseaus und Sidneys und keine verzieht sie. Ebenso giebt es gewissermaassen ein Genie zur Tugend; vom Himmel fallen sie herab, nicht aus dem Nilschlamm keimen sie herauf, jene Menschen, die ohne den gewöhnlichen Hunger nach irdischem Köder mit vielleicht übermächtiger Phantasie in der Welt weniger das Vergnügen suchen als verbreiten, die die Erde nicht als Stoff der Freude, sondern als Stoff der Tugend achten und unter der gefrorenen Verpuppung Flügel für einen fremden Frühling nähren.“ Teufelspapiere 222. (Die sittliche Hochstellung Rousseaus wird manchen überraschen, schon im Hinblick auf die Selbstbekenntnisse desselben. Es ist aber der Jugendeindruck in Rechnung zu ziehen, den Rousseau, „der Magus der Jünglinge“ auf J. P. übte und der zeitlebens nachwirkte. Uebrigens spricht ihm J. P. in der Vor. z. Aesthetik § 10 Note gegen Schluss sittliche Kraft ab.) Jeder Mensch trägt nach J. P. seinen „idealen Preismenschen“ in sich, von dem er nur gleichsam die Steinrinde wegzubrechen hat und der nichts weiter als die aufs höchste veredelte und gesteigerte Individualität ist, „das harmonische Maximum aller Anlagen.“ Die Allegorie von der Steinrinde darf man natürlich nicht zu wörtlich im Sinn von angebornen Ideen verstehen, wie es Lange „Die pädagogischen

Schriften J. Ps.“ in der Einleitung gethan. Vgl. darüber mein Buch: „J. P. u. p. Bed. f. d. Gegenw.“ S. 264. J. P. fasst das Angeborensein als geistigen Instinkt oder Trieb, gewissermaassen als höhere Einheit von Vernunft und Wille. „Der Instinkt oder Trieb ist der Sinn der Zukunft; er ist blind aber nur, wie das Ohr blind ist gegen Licht und das Auge taub gegen Schall. Er bedeutet und enthält seinen Gegenstand ebenso, wie die Wirkung die Ursache; und wäre uns das Geheimniss aufgethan, wie die mit der gegebenen Ursache nothwendig ganz und zugleich gegebene Wirkung doch in der Zeit erst der Ursache nachfolgt, so verständen wir auch, wie der Instinct zugleich seinen Gegenstand fordert, bestimmt, kennt und doch entbehrt. Jedes Gefühl der Entbehrung setzt die Verwandtschaft mit dem Entbehrten, also schon dessen theilweisen Besitz voraus; aber doch nur wahre Entbehrung macht den Trieb, eine Ferne die Richtung möglich.“ V. z. Aesth., § 13.

In diesem Sinn spricht J. P. öfters auch von einem Reich des Unbewussten, einem unentdeckten „inneren Afrika“ in der Seele, ja sogar von einer unbewussten Liebe zu Gott (Selina 88). Unsere geistigen Wurzeln liefen viel weiter als unsere Zweige. Niemals aber spricht er von unbewusster Vorstellung. Dieses „Unbewusste“ ist also im Sinn von Anlage, Keim, oder von momentan unbemerkten, angesammelten Erinnerungen zu fassen. S. dar. meine „Seelenlehre J. Ps.“ S. 8—11, bes. die Widerlegung v. Köbers. Das höchste ist bei J. P. immer das Bewusste als die „entfaltete Natur“, und „in Gott ist nichts Unbewusstes.“ Selina 222. „Gott ist das einzige und wahrste Subject. Ach, wieviel ist nicht in uns selber, Bewusstsein und Wollen ausgenommen, Object!“ Brief an Jacobi 1. April 1800 (60, 40).

Die angeborne Mitgift an Vollkommenheiten nimmt J. P. zufolge seines Optimismus sehr hoch an. Er wagt sogar den an Rousseau anklingenden Satz: „Der Mensch wird wie der Neger weiss geboren und vom Leben zum Schwarzen gefärbt.“ S. mein Buch S. 191. Ohne diese angeborne Mitgabe des Göttlichen wäre eine Wiederaufrichtung nach der Sünde kaum möglich (Blumine 423.) J. P. sieht überhaupt den höchsten Adel der Menschenseele nicht im Erworbenen, Erkämpften, sondern im Angebornen. „Je

älter der bessere Mensch wird, oder je stiller und frömmer, desto mehr hält er das Angeborne für heilig, den Sinn und die Kraft, indess sich für die Menge das Erworbene, die Fertigkeit und die Wissenschaft überall prahlend vordrängt. . Die früheren Völker, wo der Mensch mehr war und weniger wurde, hatten einen kindlich bescheidenen Sinn für alle Gaben des Unendlichen, z. B. für Stärke, Schönheit, Glück und sogar alles Unwillkürliche war ihnen heilig und Weissagung und Eingebung. „Kom. Anh. z. Titan 111. Eine allerdings vereinzelte Bemerkung (im Brief an Jacobi v. 9. April 1801 (60, 56 Note) klingt sogar, als ob er der Seele einen inneren Prüfstein für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit gehörter Meinungen zutraute. „Es ist die Frage, ob je ein Mensch von einem Irrthum überzeugt gewesen; von den wahren Ingredienzien desselben war ers nur; man sollte nur auf das leise Gewissen der Ueberzeugung recht hören. Es verdammt früher als jeder Syllogismus.“ Das wäre eine Art Sokratisches Dämonium. Wohl spricht auch sonst J. P. wiederholt von einem solchen Gefühl, nach dem er eine Ansicht ohne eingehende Erwägung annehme oder verwerfe (z. B. Brief u. bevorst. Lebenslauf S. 88), aber dies lässt sich als spontane Reaction der angesammelten Erfahrungen und Kenntnisse mit der Psychologie in Einklang bringen.

Bei so hoher Schätzung der Menschennatur fällt es auf, dass J. P. doch wieder auch ein böses Princip, sowohl im Geist als sogar in der Aussenwelt annimmt. Im Brief an Jacobi v. 21. Juli 1801 sagt er: „Bei einer grossen Kraft ist das Gefühl der Freiheit, also der möglichen Umkehrung stärker; sie fühlt sich dem Himmel und der Hölle näher. Und doch, da bei derselben Kraft der Freiheit auch die niederziehende Einwirkung des unmoralischen Gegengewichts kleiner sein müsste, und der Mensch doch sündigt — und Helle des Blicks eben so stark für als gegen die Tugend wirkt, sowie auch die Stärke, die Schwäche, die Sinnlichkeit und alle Principien der Heteronomie: so bleibt nichts zur Erklärung der Unmoralität übrig als das Unerklärliche, das Radicalböse, der Teufel. Etwas, was wir — nicht an anderen, sondern an uns selber hassen und finden, ohne Beziehung und Grad, muss doch was Positives sein, oder die Tugend wäre selber nichts Positives.“

Gleich aber fügt er zweifelnd bei: „Dem ich gleichwohl meinen alten Einwand entgegensetze, dass wir zwar das Gute als Gutes, aber nicht das Böse als Böses wollen, sondern dieses nur als fatale Bedingung des an sich neutralen Glücks.“ Andere Stellen und Beleuchtung dieses Themas im Zusammenhang des ganzen Moralsystems J. Ps. s. mein Buch S. 186—191. Licht fällt durch obige Stelle auch auf den früher citirten Aphorismus der „Untersuchungen (63, 108): „Im Ich ist etwas Höheres und Göttlicheres, das man zu achten hat, als das Ich selbst; es enthält das Schlechteste und Beste zugleich.“ J. P. meint damit entweder das Vermögen der Freiheit, das auch zum Schlechtesten die Möglichkeit in sich trägt oder die angeborene Menschennatur. Völlig klar über diesen Antinomismus ist sich J. P. nicht geworden. Jedenfalls machte ihn in seinem Optimismus stutzig, dass selbst Kant ein Radical-Böses annahm.

3. Das Weitere, was J. P. am Kantianismus irritirte, war dessen Skepsis gegen die Gottesbeweise. Schon die Zusammenordnung der idealen und realen Reihe, möge man dem Influxionismus oder Harmonismus huldigen, (Kant berührt gar nicht das Problem) — also schon die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt trägt nach J. P. den Beweis einer transcendentalen ordnenden Macht in sich. Fichte nimmt „drei wunderbare Harmonien an ohne einen Harmonisten, der sie gestiftet: die der weiten sinnlichen Welt, die der moralischen und eine dritte prästabilirte zwischen beiden vorigen; zufolge welcher z. B. eine Lüge nie in der sinnlichen schaden kann.“ Briefe und bevorst. Lebenslauf S. 92. Näheres s. mein Buch S. 200—218.

Dass J. P. auch die Kant'sche Behandlung der Unsterblichkeitsfrage, die geradezu die Seele der J. Ps.'schen Speculation war, nicht befriedigte, wird niemand Wunder nehmen. Ich habe diesen Part besonders ausführlich in meinem Hauptwerk über den Dichter S. 148—175 behandelt. S. auch im „Euphorion“ VII, 1 den aus dem Nachlass publicirten Aufsatz. Hier möchte ich nur eine Stelle aus dem gedruckten Nachlass Bd. 64, 244 nachtragen: „Ohne Fortdauer meines Gedächtnisses ist die Fortdauer meines Ichs soviel wie die eines fremden Ichs d. h. keine; sobald ich nichts mehr von

meinem jetzigen Ich weiss, so könnte ja jedes fremde meines sein. Aus der Abhängigkeit meines Gedächtnisses vom Körper, die dieses aber mit allen Seelenkräften gemein hat, folgt dessen Untergehen mit dem Körper eben so wenig, als aus der Abhängigkeit der übrigen Kräfte ihr Untergehen mit dem Körper folgt. Denn wenn beides folgte, was bliebe dann zur Unsterblichkeit übrig?" Damit einigermaassen in Widerspruch steht die Stelle im Br. an Jac. v. 1. April 1800: „Wie sehr das Ich vom blossen Bewusstsein persönlicher Verhältnisse im Platner'schen Sinn zu trennen sei, mach' ich mir dadurch deutlich, dass ich — gesetzt, ich würde durch die Seelenwanderung ein Negersclave, aber ohne von meinen jetzigen Verhältnissen mehr im Gedächtniss zu haben als von denen vor der Geburt — gleichwohl davor schaudere; obwohl es scheinen sollte, als sei es soviel, als leide ein fremdes Ich." Ihren Einklang finden beide Stellen sowohl durch den Schlusssatz, als durch die Erwägung, dass J. P. die Seelenwanderung nur fingirt, um einen psychologischen Gegensatz deutlicher zu fassen.

Auffallend ist, dass J. P. auch die Thierunsterblichkeit hartnäckig vertheidigt. Schon in den „Uebungen" taucht das Thema auf; s. oben S. 211. Siebenkäs 360, Dr. Katzenbergers Badereise, Anhang 5 zum I. Theil, Fibel 154 und noch Selina 54 wird sie behauptet. Noch nicht mitgetheilt ist von mir folgende Stelle aus dem Nachlass (63, 115): „Was mit den Thieren wird? Ich sehe nicht, warum man diese Untersuchung — wenn es nicht aus Egoismus ist — weniger treibt, als die, was mit uns wird. Aber uns schrecken die Folgen, 1. die Menge der Thiere, obgleich dasselbe auch für die Menschen gilt und überhaupt vor Gott und in der Ewigkeit gar keine Menge möglich ist; weniger wäre zu wenig; oder als ob nicht die Zeit die Unzählichkeit brächte, die der Raum nicht giebt; oder als ob es für die Unendlichkeit etwas gäbe, was zu gross wäre; und warum hätten wir denn die Unermesslichkeit der Zeit, wenn sie nicht uns in ein Gleichgewicht mit der der Wesen setzen sollte? 2. Die Geringfügigkeit; denn was wir dem Affen geben, begehrt auch der Floh und immer tiefer und unaufhörlich hinab: allein dasselbe gilt auch vom Menschen, der durch die Pescherähs und Embryonen und puncta salientia geht. Wenn

wir aber über die Thiere nichts sagen können, so können wir es auch nicht über uns." (J. P. misskennt das den Thieren mangelnde Bedürfniss und Verständniss der Unsterblichkeit, wie die wohl uns, aber nicht ihnen mögliche Fähigkeit des unbeschränkten Fortschreitens.)

So zeigt sich die Gegnerschaft J. Ps. gegen die kritische Schule durch den extrem-rationalistischen wie -kritischen Charakter derselben begründet, wogegen der Dichterphilosoph in Anlehnung an Jacobi, Hamann und Herder die Gefühlsseite, wie die idealen Factoren im Menschengeist in ihrer Berechtigung hervorhob und die Anknüpfungspunkte für eine transcendente Welt, die sich in ihnen offenbarten, kräftig betonte. Freilich lägen dieselben nicht so auf der Oberfläche; es bedürfe Tiefsinns, nicht bloss Scharfsinns, dieselben wahrzunehmen und zu würdigen; gleichwohl seien sie nicht minder wahr als die sinnliche Welt und in ihnen ruhe die höhere Würde des Menschen. Mit Jacobi ist J. P. jedoch nicht ganz einverstanden. Bekanntlich hat dieser mit Kant den Abscheu vor jedem Schluss auf das Transcendente gemein. Um nun doch die nachweisbaren Vernunftideen Gott, Freiheit, Moralität, Unsterblichkeit zu retten, nahm Jacobi ein unmittelbares „Vernehmen" derselben gleichsam durch ein besonderes Offenbarungsorgan an, wodurch die Vernunft (eben dieses Organ) in krassen Gegensatz gegen den „Verstand", das dialectische Schlussvermögen tritt und fast zu einer Art Sinn parallel den äusseren Sinnen wird. Dies giebt der Jacobi'schen Philosophie einen theosophischen, unpsychologischen Charakter, den J. P. vermeidet. Bei ihm ist der ideale Gehalt der Seele keine irgendwie mystisch empfangene Idee, sondern der ursprüngliche moralische, ästhetische, noëtische, religiöse Trieb, der erst durch Befruchtung mit äusseren Erkenntnissen zum Wissen reift. So vermeidet J. P. das Bedenkliche des Jacobi'schen Systems und gewinnt doch die Berechtigung zum Schlusse auf eine übersinnliche Welt als Ursache und Zweck dieser idealen Keime. J. P. hält in Würdigung dieser Gefühle die richtige Mitte zwischen dem Kantischen Postulat, das aus rein praktischen Erwägungen hervorgeht, da Kant die Vernunftideen fast als natürliche Illusionen behandelt, und der Jacobischen Fiction

der unmittelbaren Erkenntniss oder gar Wahrnehmung. Es ist dies ein Zurücktreten zum alten Cartesianischen Idealismus, aber mit der Läuterung, wie sie die fortgeschrittene philosophische Entwicklung forderte. Ueberall, wo J. P. über Gott und die Ideen philosophirt, bedient er sich der dialectischen Beweisart und beruft sich nicht auf ein unmittelbares Erkennen (ausser im angegebenen Sinn); wo J. P. in Jacobischer Art spricht, so namentlich in dem Briefwechsel mit diesem, bequemt er sich eben der Sprachweise desselben, schon aus Ehrfurcht für ihn an. Uebrigens zeigt auch der Briefwechsel Differenzen und schliessliche Unbefriedigung J. Ps., so im Brief v. 1. April S. 40 die Stelle über das Erwachen, und besonders der Schluss des Br. v. 15. Aug. 1812, der sehr skeptisch lautet vgl. dazu, v. 21. Mai 1813 S. 109 und den an Otto, 12. Juni 1812 Wahrh. a. J. Ps. S. 7, 278) wo er sagt: „Er (Jacobi) sollte meinem Herzensball einen neuen Stoss geben zur Bewegung um die höhere Sonne und mich heiligen und mir soviel sein wie Herder und mehr als Herder — ach er war mir beides nicht und meine frömmsten Wünsche für mich können leider von niemand weiter erfüllt werden als von mir selber.“ Weiteres s. mein Werk über J. P. S. 137ff.

Ueber seine Stellung zu Herder ist der Brief an Jacobi vom 14. Mai 1803 interessant. So hoch ihn J. P. stellt (er bestehe aus einem Dutzend Genies auf einmal), so sehr er seinen Kunstsinn, seine Fähigkeit, Völkerindividuen zu verstehen, feiert, so spricht er ihm doch ein seine vielen Fähigkeiten bindendes, besonnenes Ich ab; auch berührt ihn der Spinozismus seines Freundes pein-

---

[5]) Scharfsinn erkennt J. P. den Idealisten der kritischen Schule zu, aber nicht Tiefsinn für die verborgeneren Seiten der Menschennatur: dadurch entgehe ihnen gerade das Feinste und Edelste am Sein und Leben. „Fichte les' ich von vornen wieder, unendlich erquickt durch seinen Scharfsinn, wende aber ihn und Bayle wie die Leute ein grosses Messer an, nicht um damit zu schneiden, sondern um alles daran zu schleifen.“ An Jac. 4. Okt. 1799. Statt dieses nach dem Manuscript J. Ps. von mir festgestellten Textes enthält die Reimersche Ausgabe den Unsinn: „ich wende bei ihm und Bayle, wie die Leute sagen, ein grosses Messer an, nicht um damit zu schneiden, sondern um meines daran zu schleifen.“ In dem Brief über die Philosophie (Br. u. bevorstehender Lebenslauf 87) setzt er positive Köpfe wie Leibniz, Plato, Herder, Jacobi den negativen des Kriticismus gegenüber.

lich. „Er ist eine Welt, hat aber keine zweite, worauf er stehen könnte, wenn er jene regen will.“

Es kommt hier die Frage in Betracht, in wieweit Jean Paul an Herders Metakritik betheiligt war. J. P. schreibt an Otto 3. Nov. 1798: „Herder hat ein Alphabet seiner Metakritik fertig, das er mir zum Durchsehen und Anmerken geben will. Ich sagte aber, ich würde und wollte nichts davon lesen als das Ausgestrichene, um es zu wissen oder zu retten.“ Die Antheilnahme wurde aber doch inniger; den 17. Dez. 1798 schreibt er dem Freund: „Mit Herder wachse ich immer mehr zusammen; er gab mir seine Metakritik, gegen die ich viele Noten machte, durch deren Gebrauch er manchen dialektischen Quartstössen ausbeugt.“ Diese Noten sind als „Asterisken“ in fünf Blättern dem Brief J. Ps. an Herder vom 23. Nov. 1798 beigelegen. Am 6. Nov. 1799 sandte J. P. nochmals „Kleine Erinnerungen zur Metakritik“ an Herders Gattin. Leider sind diese Blätter nunmehr verschollen, nachdem Düntzer, der sie mit dem Nachlass Herders in Händen gehabt, es nicht der Mühe werth gefunden, sie zu veröffentlichen. Nur den letzten Asteriskus hat Düntzer wiedergegeben („Aus Herders Nachlass“, herausgegeben von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder. Frankfurt 1856/57, V. S. 298). Jean Paul wünscht darin gegen den „verwirrenden Idealismus“ mehr Geschütz; auch gegen die Antinomien und die orientirenden Postulate sollte mehr gesagt sein in Herders „grosser Manier“. J. P. musste jedoch auch Milderungen in der Polemik gegen Kant beantragt haben, denn Herder nennt ihn in der Antwort „Hypermetakritiker“ und bittet um „weniger Mitleid gegen Kant.“ „Halten Sie morgen Consistorium über diesen Meta, barmherzig eigensinniger Richter!“ Nach dem Brief an Caroline v. Herder 6. Nov. 1799 wünscht J. P. den satirisch-mythologischen Prolog, der die Metakritik einleitet, als Epilog am Schluss. Am 13. August 1802 schreibt der Dichter an Herder: „Deine Metakritik ist das jüngste Gericht (Krisis) über die Kritik, wo sich die Sache mit Feuer endigte. Schreiber und Käufer sind jetzt der öffentlichen Verhandlungen müde; jeder bekehrt sich im Stillen. Alles ist schon kritische Nachwelt“. Dies klingt sehr respectlos gegen Kant; man bedenke aber, dass

es zu Herder gesprochen ist. Dass J. P. nicht mit Herder vollkommen einverstanden war, beweist schon die Thatsache, dass J. P. um keinen Preis zur offenen Betheiligung am Kampf Herders gegen Kant zu bringen war. Seine Polemik ist weit maassvoller und mehr gegen die „Kantianer“ als Kant gerichtet.

J. Ps. Philosophie ist ein imposantes Gebäude, durch und durch aus dem Leben des Dichters empfunden und mit ihm harmonisch, ohne Winkelzüge, Verklauselungen, Widersprüche und Vorbehalte. Wenn auf irgend einen, so ist auf ihn der schöne Satz seines Freundes Hamann anwendbar: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde durch Thaten oder Worte oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.“ Keiner hat wie J. P. eine Auge für die zarte und ideale Seite der Menschennatur, für die Grösse und Schönheit des Alls gehabt und diese Ideen in gleich erhabener Form wiedergegeben, und wenn die Kritik bei ihm manchmal zu kurz kommt, namentlich was die mystischen Untersuchungen über Magnetismus, Geisterscheinung, Somnambulismus u. s. w. anbelangt, so entschädigt der Dichterphilosoph durch den Tief- und Scharfblick da, wo die plumpe Kritik nichts leistet, eben weil ihr die Zartheit des Sehorgans abgeht. Den grossen Stil, in dem J. P. alles betrieb, hat er selbst gekennzeichnet, in dem herrlichen Dictum an Otto, das man als Motto auf seine Werke schreiben könnte: „Was grosse Thaten sind, das kenne ich gar nicht; ich kenne nur ein grosses Leben; denn jenen Aehnliches vermag jeder Sünder.“

Die Form der Jean Paul'schen Philosophie.

J. P. war philosophischer Aphoristiker wie Pascal, Lichtenberg, Nietzsche und hat alle die Vorzüge wie Mängel, die mit dieser Darstellungsform naturgemäss verknüpft sind. Zu den Vorzügen gehört: Unmittelbarkeit als Niederschlag der Erlebnisse, darum lebendige Frische, poetischer Gehalt und glänzende Form; zu den Nachtheilen: Mangel an Ordnung und Methode; Fehlen des architektonischen Aufbaus eines Systems, daher liefert J. P. nur Fragmente, die freilich bei ihm in der harmonischen Einheit seiner Natur doch wieder zum Ganzen zusammenlaufen und so zu construiren sind.

Die poetische, oft scharf pointirte Form ist einerseits durch den Reichthum an Farben, Metaphern und Gleichnissen das Verständniss unterstützend, andererseits freilich wieder durch die poetische Nebentendenz störend und der Präcision des Gedankenausdrucks hinderlich, daher J. Ps. Reflexionen immer im Zusammenhalt mit anderen zu betrachten sind, weil sonst viele Missverständnisse unterlaufen. Auch die Kürze, welche diese Art Stil enthält, wirkt der genauen Auffassung feindlich, und Gedrängtheit des Ausdrucks ist bei J. P. ohnehin selbst bei weitläufiger Erörterung eine schlimme Klippe des Verständnisses. Nach Paul Weisengrün („Das Problem") haben J. Ps. Aphorismen wohl mitunter unplastischen Stil, aber stets philosophisches Rückgrat und berühren nie wie die Productionen eines Dilettanten. Das Dictum des Gervinus vom „dilettantischen Universalgenie" ist so oberflächlich wie ungerecht.

Zur aphoristischen Schreibart wurde J. P. durch die Art seiner Studien und seine eigene Neigung geführt — „Ordnung, unverwandtes Augenmerk auf das vorgesetzte Ziel ist meine Sache nicht; ich springe lieber, als ich gehe, obwohl jenes mehr als dieses den Leser ermüdet". Tagebuch 9. Aug. 1782 (62, 1). Zum Unglück waren auch seine meisten Lehrer und Vorbilder Platner, Jacobi Hamann Aphoristiker. Auch die Abneigung gegen alle Systemkünstelei mag dazu beigetragen, dass J. P. sich nicht um eine systematische Zusammenfassung seines Gedankenreichthums kümmerte.

XII.

Mills Theodizee.

Von

S. Saenger.

1. Die Veröffentlichung der drei Versuche 'Natur', 'der Nutzen der Religion' und 'Theismus', welche Mills Stieftochter Helen Taylor aus seinem Nachlass im Jahre 1874 vornahm, erregte in der literarischen Welt berechtigtes Aufsehen. Die Feinde des Rationalismus frohlockten. Wie, hiess es, der Denker, welchen die öffentliche Meinung allen Anlass hatte als den Rationalisten schlechthin zu betrachten, dessen ganzes Leben dem Kampf gegen sogenannte religiöse, metaphysische und historische Vorurtheile gewidmet gewesen war, der durch seine immer wieder auf Kritik und logische Analyse gerichteten Versuche den Bestand geheiligter Ueberlieferungen sich bemüht hatte zu untergraben, der in Wissenschaft und Leben nichts als daseinsberechtigt gelten liess als was sich vor dem Verstande als wahr, als nützlich und zweckmässig erwiesen habe oder erweisen könnte: ein Denker von diesem Gepräge, von dieser Herkunft und Erziehung, aus diesem zu religiösen Stimmungen und kirchlichen Interessen in Gegensatz stehenden Vorstellungskreise verleugnet seine Vergangenheit soweit, um die Religion als Bedürfniss und Problem anzuerkennen?! Also ist damit zugegeben, der Rationalismus sei nur die halbe Wahrheit, der Mensch als Vernunftwesen das halbe Ideal, also hätten die Logik der Thatsachen, der Zwang des Lebens die Bekehrung dieses

rationalistisch geschulten und gerichteten Geistes auf sich genommen und wirksamer durchgeführt als die scharfsinnigsten Beweisführungen und Erörterungen. . . .

So die einen. Und die anderen, Mills eigene Freunde, die Nichtsalspositivisten, die reinen Wissenschaftler, waren zuerst verblüfft, dann tief verstimmt. Sie betrachteten diese Nachlassschriften als Abfall von Mills Lehre, wenn nicht gar als Verleugnung seiner eigenen Lebensgrundsätze. Während der greise Carlyle, der in den Dreissigern aus Anlass des Aufsatzes 'Zeichen der Zeit' Mill als neuen Mystiker seiner eigenen Weltanschauung fast schon gewonnen glaubte, nunmehr dem durch seine Philosophie offenbar in arge Gewissensnoth gerathenen Denker ein mehr hämisches als mitleidvolles Lächeln gönnte, liessen sich aus dem Kreise der Anhänger Stimmen vernehmen, welche von diesen religionsphilosophischen Schriften für Mills wissenschaftlichen und philosophischen Ruf, und noch mehr für den freien Gedanken eine unberechenbare Schädigung besorgten.

Was Mill betrifft, so hatte er der 'Schule' schon einmal schweres Aergerniss gegeben: als er Bentham (1838) und Coleridge (1840) unbefangen zu beurteilen versuchte, und unbarmherzig die ganze psychologische Enge und Trockenheit bloslegte, welche dem Benthamismus eigen war, gleichzeitig aber die Verdienste der deutschen Idealisten und Metaphysiker um das philosophische Verständniss der geschichtlichen Bildungen hervorhob. Von den Konzessionen Comte gegenüber, die zur Zeit seines brieflichen Verkehrs mit dem französischen Denker (1841—47) keine geringen waren, wusste man in Freundeskreisen so gut wie nichts, und Thatsache ist, dass er sich ihrer später fast schämte. Das sah wie Schwäche aus, hatte aber seinen tieferen Grund im Wahrheitsbedürfniss Mills: er rühmte sich dafür bekannt zu sein, dass er nicht an Meinungen festhalte, wenn ihre falsche Grundlage nachgewiesen sei. Ohne Zweifel war es diese berechtigte Eigenthümlichkeit, welche dem Historiker Grote eine gewisse Furcht vor überraschenden Häutungen seines sonst so geschätzten Freundes eingab. Er sollte recht behalten. Die Nachlassschriften bedeuten in Mills Leben eine seiner merkwürdigsten 'Selbstüberwindungen', und es ist begreiflich, dass ihm seine buchstabengläubigen Anhänger die Motive dieser

letzten Erweiterung seiner Lebensansicht nicht nachempfinden konnten.

In der Sache selbst irrten, wie ich glaube, Anhänger wie Gegner. Beide verkannten John St. Mills eigenstes Wesen, sie sahen in ihm schliesslich doch nur die erneute wenn auch vermehrte und erweiterte Ausgabe von James Mill. Sie begriffen meist weder seine Denkart noch seine Lebensziele noch vor allem das Verhältniss zwischen seiner kritischen Thätigkeit und seinem Willen aufzubauen, und dieses Nichtbegreifenkönnen zeigt am besten, wie rückständig noch bei Mills Tode das philosophische Bewusstsein in England war. Was war zwischen 1836 und 1873, den Todesjahren der beiden Mill, nicht alles geschehen! Die Umwandlung in eine freie politische Demokratie war fast schon vollendet, die grossartige Organisation der Arbeit in den Gewerkschaftsvereinen hatte sich, ohne dass die ökonomische Theorie von ihr sonderlich Kenntniss genommen hätte, schon fast gänzlich vollzogen, alle staatlichen und gemeindlichen Institutionen bis herab auf die Schule waren in einem starken Prozess der Anpassung an die Mittelklassenbedürfnisse begriffen; man spürt rückschauend die Zeit der so überaus wichtigen kommunalen Selbstregierung (Local Government Acts von 1888 u. 1894) bereits nahen: Bewegung, Fluss, Umwandlung, Fortbildung wohin man blickt, sogar auf engeren geistigen Gebieten. Zwar stand innerhalb des Rechtswesens, für das Bentham und James Mill eine Vereinfachung durch Kodifizirung erstrebt und angeregt hatten, die lächerliche kasuistische Behandlung noch uneingeschränkt in voller Blüthe, aber das Denken über Staats- und Gesellschaftsangelegenheiten war trotzdem vorurtheilsloser, methodischer, wissenschaftlicher geworden. Diese Entwicklung ist dort naturgemäss, wo die Massen sich zu Worte melden und die Herrschaft beschlagnahmen, da nunmehr die Vernunft die Fesseln und Bänder der gesellschaftlichen Ordnung schaffen muss, die im Herkommen und in der Ueberlieferung eine nur noch schwanke Stütze finden.

Aber damit war auch die ganze geistige Energie der Nation erschöpft, was an idealem Interesse in den wirthschaftlich und politisch emanzipirten Mittelklassen übrig blieb, wurde von Mill, Spencer und Darwin sehr wenig berührt, sondern kam fast aus-

schliesslich dem religiösen Leben in kirchlicher Form zu Gute, das an Haupt und Gliedern reformirt wurde (Puseyismus, Ritualismus, Nonkonformistenbewegung). Die Stürme, welche nach den Berichten deutscher Historiker Mills religions-philosophische Hinterlassenschaft entfachten, tobten ziemlich geräuschlos in der Druckpapierwelt, höchstens dass ab und zu ein zartes und tiefes Gemüth von ihnen geknickt oder erhoben wurde. Das meist zu hoch eingeschätzte gebildete Publikum hatte und hat im modernen England eine viel gröbere Konstitution als auf dem Kontinent, wo um die Mitte des Jahrhunderts durch Feuerbach, Strauss, Renan, Moleschott und andere Vertreter des sog. freien Gedankens Tausende in Weltanschauungsnöthe gebracht wurden. Sein höchstes ideologisches Bedürfniss hat dort nie ausserhalb des Kirchlich-Religiösen Befriedigung gesucht, und selbst Carlyle und Ruskin haben an dieser englischen Eigenthümlichkeit nichts geändert. Carlyle, die 'positive' Ergänzung zu Mill, hat vornehmlich durch seine sozialpolitischen und geschichtlichen Schriften ('Pamphlete vom letzten Tage', 'Oliver Cromwell'), viel weniger durch seine Geschichtsphilosophie ('Vergangenheit und Gegenwart', 'Heldenverehrung'), und kaum spürbar durch seine mystische Stimmungsphilosophie ('Sartor Resartus') gewirkt; Ruskin aber, der grosse Sozialethiker und -ästhetiker, hat die Tausende von Verehrern, die seinem Weckruf willig Gehör schenkten, nie verleitet, in politischer und religiöser Hinsicht die Tradition aufzugeben. Wo indessen das philosophische Aufklärungsbedürfniss des gebildeten Durchschnittsengländers sich so verfeinert hat, um über Erbauungsschriften hinauszureichen, bieten Drummond und Orr, nicht Mills Nachlassschriften die angemessene Nahrung.

Aber um so bezeichnender sind diese Schriften für die Geschichte des freien Gedankens; für Mill selber, dessen Entwicklung ein scheinbar philosophisches Unding möglich gemacht hatte: eine Theodizee auf positivistischer Grundlage; endlich für die Unfähigkeit der Schule, das letzte Entwicklungsstadium des Meisters zu verstehen. Denn auf nichts Geringeres als auf eine positivistische Theodizee läuft seiner Absicht nach der zwischen 1868—70 niedergeschriebene 'Theismus' thatsächlich hinaus. Die zwei anderen Versuche aber, die der tiefsinnige Mann

im Verlaufe der 50er Jahre (50—58) zu Papier gebracht und an denen er bis zu seinem Tode mit andächtiger Beschaulichkeit die Nachfeile gelegt hatte, bilden durch ihre Kritik der bisherigen Teleologien theils die Vorbereitung dazu, theils den Uebergang oder die Ergänzung zu ihm, indem die konstruktiven Ideen im 'Nutzen der Religion' schon sämmtlich angedeutet werden. In diesen Versuchen erstrebt und gewinnt Mill den letzten Ausblick über das Leben, erklimmt er den höchsten Aussichtspunkt, der über Ziel, Richtung und Werth seiner Entwicklung orientirt. Denn das war ja stets sein Ziel gewesen: Gesammtübersichten ('vues d'ensemble') zu gewinnen, die den Erkenntnisstrieb befriedigten, ohne den Willen zum Leben zu schwächen, vor allem ohne die als Ideale verkleideten hilf- und marklosen Rückwärtsbestrebungen nicht als Stütze zum Aufbau zu benöthigen.

In diesem Ziel lag aber auch die Forderung, über philosophische Einzeluntersuchungen hinaus zur befriedigenden Beantwortung der letzten und höchsten Zweckfrage zu gelangen, für welche Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirthschaft, kurz alle die vielfachen Thätigkeiten, in welche das Leben sich spaltet, Mittel sind für einen Zweck, der von Sinn und Bedeutung des Lebens überhaupt handelt und darum durchaus noch nicht für den Positivisten bestimmt ist. Eine Abhandlung über 'Sinn und Bedeutung des Lebens' hat nun zwar Mill nicht geschrieben, aber es war ein innerer, sachlicher Zwang, der ihn in ihre Richtung trieb: das Resultat waren eben die religionsphilosophischen Abhandlungen. Das verkannten die Leute, die vermeinten, dass der wissenschaftliche Geist eine Teleologie gänzlich verbiete. Positivist war Mill, das hätten sie aus seinem Verhältniss zu dem in hierarchischen Spielereien befangenen Comte wissen sollen, nur seiner Methode nach, die Methode aber bestimmt nicht die Problemstellung, sondern die Problemlösung. Die Problemstellung war unzweifelhaft durch ein Bedürfniss gegeben, durch ein Bedürfniss, das nicht nur seine Geschichte, sondern auch seine Gegenwart hat; das wird gleich in der Abhandlung über den 'Nutzen der Religion' deutlich gesagt. Für die Lösung der Aufgabe aber boten die bisherigen utilitaristischen Werthbestimmungen in der Ethik eben nur

einen Anhaltspunkt. Kaum einen Anhaltspunkt: hier will ich einsetzen, um zu zeigen, von einem wie tiefen und sicheren Instinkt Mill geleitet war, als sich sein Denken über sittliche Dinge mit der ethischen Abhandlung nicht zufrieden gab, und dass die religionsphilosophischen Abhandlungen bestimmt waren, eine Lücke in seiner 'praktischen' Philosophie auszufüllen.

2. In der Ethik nämlich waren die Normen des Sittlichen, die Maassstäbe der Beurtheilung unserer Handlungen durch Besinnung auf zwei Gruppen von Bedingungen gefunden worden, welche beide durch unsere natürlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse thatsächlich gegeben sind. Einmal handelt es sich um die Richtigkeit oder Zweckmässigkeit der Handlung als solcher: ist ihr Ziel gegeben, so ist es Sache der vernünftigen Ueberlegung oder Erfahrung, die zu ihm passenden Mittel zu finden; soweit haben wir die Vernunft als Werkzeug der Handlung, die Natur der Dinge, die Natur als ein von Gesetzen beherrschtes System, als das Objekt ihrer Bethätigung; also nichts Transszendentes. Alsdann kommt die Sittlichkeit der Handlung in Betracht. Sie ist 1. mit ihrem Ziel, 2. mit dem Willen gegeben, die Vernunftmittel in der Richtung des aufgegebenen Zieles zu gebrauchen. Wenn aber als formales Ziel jeder Handlung die denkbar ergiebigste Förderung des Glücks oder Wohlbefindens der Gesellschaft, und als formales Kriterium darüber, ob die Handlung solchem Ziele zustrebe, der Nutzen erkannt wird, so ist sowohl Ziel als Kriterium der Handlung, mithin die eine Seite ihrer sittlichen Beschaffenheit, empirisch bestimmt. Also auch sofern findet sich nichts Transszendentes in der sittlichen Willenshandlung. Bleibt nur noch die Frage, ob und wodurch der Einzelwille sich genöthigt sieht und beflissen zeigt, den ihm unterthänigen psychophysischen Apparat im Sinne dieser utilitaristischen Theorie zu gebrauchen. Wir verweisen auf die Antwort, die Mill in seinem 'Utilitarismus' für diesen Einwurf bereit hält; nebenbei sei bemerkt, dass dieser Einwurf sich gegen jede Theorie des Sittlichen richtet, die sich an die Daten der Sittlichkeit hält. Aber gerade deren Kenntniss und Berücksichtigung zwingt den Utilitarier zu zweierlei Zugeständnissen. Einmal giebt es thatsächlich sittlich indifferente Handlungen in Ueberfülle: solche,

für welche der Zusammenhang des individuellen mit dem allgemeinen Nutzen nicht nachweisbar ist. Für die Erfüllung des sittlichen Ideals geht damit unendlich viel verloren, denn es beruht stets, wie immer philosophisch begründet, auf der jeder praktischen Bewerthung zu Grunde liegenden Voraussetzung eines Zweckzusammenhanges aller Handlungen. Zweitens ist erfahrungsmässig das Motiv sehr vieler für den Kulturfortschritt und die Verwirklichung des Humanitätsideals bedeutsamster Handlungen nicht dem Bewusstsein des aus diesem abgeleiteten kategorischen (sittlichen) Imperativs entsprungen; ganz im Gegentheil. Das objektiv Sittliche, wie es die Geschichte vorfindet, dasjenige im Wirthschafts- und politischen Leben, in Kunst, Wissenschaft, Religion, Technik, wovon sie rühmend hervorhebt, dass es eine höhere Spezies Mensch heranzüchtet, kann sie selber nicht umhin meistens aus indifferenten oder gar unsittlichen Motiven abzuleiten. Man denke an die grossen Entdecker und Erfinder, an erfolgreiche Fürsten und Staatenlenker, an die Art, wie unter der christlich-humanen Flagge kolonisirt wurde und wird, an die neue, mit der Nationalitätenbewegung zusammenhängende Realpolitik und den von dieser geforderten Patriotismus, welcher einen Menschen, der nach einer Motivation seines Willens durch christliche oder rein soziale Bestimmungsgründe strebt, in die schwersten Konflikte bringt. Der Utilitarier nun, der das Sittliche aus den Daten der Sittlichkeit ableitet, darf aber weniger als jeder andere sich der Erkenntniss verschliessen, dass zwischen dem objektiv Sittlichen und der subjektiven Sittlichkeit eine Kluft besteht, die in neuerer Zeit, sagen wir seit der Reformation, oder gar erst seit der grossen französischen Revolution, mindestens sich nicht merklich verengt hat. Die Optimisten unter den neueren Fortschrittstheoretikern, Condorcet und Comte an ihrer Spitze, aber auch die seichteren Benthamiten blicken immer nur auf die objektive Seite dieses Verhältnisses, daher sie denn leicht einen Fortschritt in der Geschichte konstatiren können. Sie übersehen, dass die Werthbemessung der Handlung aus dem Vergleich zwischen dem gleichzeitig bestehenden objektiv und subjektiv Sittlichen bestimmt wird, — von den vielen erschlichenen Voraussetzungen abgesehen, die für die Kon-

struktion der Fortschrittsidee nothwendig werden (vergl. darüber Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Kap. 3).

Das waren einige von den moralphilosophischen Schwierigkeiten, welche Mill zwingen mussten, über die Analyse des Sittlichen in der Gesellschaft hinauszugehen. Wo immer Mill persönlich wird, wie in der Selbstbiographie und in vielen der kleinen Abhandlungen vermischten Inhalts (von den Nachlassschriften sehen wir noch ab), wird offenbar, wie sehr ihm neben den kosmischen Widerständen gegen die Verwirklichung des sittlich Werthvollen auch die psychologischen, in der Natur des Menschen selber gelegenen gegenwärtig sind. Sie treten zwar zeitweilig zurück. Der vererbte Optimismus des 18. Jahrhunderts scheint seine geschichtsphilosophische Auffassung zu beherrschen, er erbaut sich und richtet sich auf an Turgots Leben des Fortschrittsfanatikers Condorcet. Und wenn er seinen Zeitgenossen geschwächte Intelligenzen und halbe Ueberzeugungen vorwirft, so blickt er doch wenigstens nicht ohne Hoffnung in die Zukunft. Aber dieser soziologische Optimismus ist bei Mill, wo er in systematischer Form hervortritt, wie im ‘A. Comte und der Positivismus’ wirklich sehr besonnen und zurückhaltend für einen Schüler von Rationalisten und Enzyklopaedisten. So betrachtet er den Glauben Comtes, durch die Uebertragung ‘positiver’ Methoden auf die Geisteswissenschaften, durch soziologische Mittel also, Geschichte nach Wunsch und Absicht zu produziren, einfach als Chimäre (Werke ed. Gomperz IX, 81). Hinwieder stellt er in nämlicher Schrift Buckles berühmten Satz, der Intellekt sei das einzige fortschrittliche Element in der Geschichte, das moralische Element bleibe zu allen Zeiten dasselbe, noch als Irrthum dar; das darf jedoch nicht irreführen. Wie fast immer bei Mill läuft dem laut ausgesprochenen Gedanken, so sorgsam er vorbedacht, so gewissenhaft der Moment seiner endgültigen Formulirung hinausgeschoben war, ein geheimes Aber parallel; der Prozess des Aus- und Ueberdenkens geht weiter, jeder Satz wird in dem Netz dialektischer Möglichkeiten so lange hin und hergewendet, bis er durch Erweiterung, Berichtigung und die Prüfung am Thatsächlichen und Erfahrungsgemässen seinem Gegentheil sich bedenklich nähert.

Darum ist bei Mill fast mehr als das Resultat des Denkens sein durch ein Uebermaass logischer Gewissenhaftigkeit gekennzeichneter methodologischer Charakter und die ethische Grundrichtung zu beachten; darum konnte es auch nur der Kurzsichtigkeit seiner eigenen Anhänger entgehen, wie es möglich war, dass zur selben Zeit und im selben Kopf neben der Verkündigung des Humanitätsideals, überhaupt neben der „Diesseitigkeit“ seiner Lehre von den sittlichen Normen und vom Gewissen eine Theodizee reifen konnte: eben die Theodizee des Positivismus.

3. Die Brücke, die zu dieser positivistischen Theodizee hinüberführt, ist die eigenthümliche moderne Sehnsucht nach Religion, die nicht nur die fortschreitende Kopfaufklärung nicht hat unterdrücken können, sondern in dem Maasse, als Naturerkenntniss (als Wissenschaft), Naturbeherrschung (als Technik) und die historische Einsicht in unsere politische und wirthschaftliche Entwicklung wachsen und sich ausbreiten, um sich greift und gleich stark in Dichtung und Leben hervortritt. Diese Sehnsucht, dieses Bedürfniss nach Religion ist darum ein Kulturproblem ersten Ranges, und als solches sie zu behandeln nimmt Mill in seinem Versuch über den Nutzen der Religion den Anlauf, während die beiden anderen Essays 'Ueber die Natur' und 'Theismus' ihre wissenschaftliche Möglichkeit ins Auge fassen. Sachlich scheinen beide Fragen nicht trennbar, aber da wir in einer Zeit leben, wo unter den Argumenten für und wider die Religion diejenigen die wichtigste Stelle einnehmen, welche sich auf ihre Nützlichkeit beziehen, und der Glaube der Menschen viel mehr durch ihren Wunsch zu glauben als durch die Ueberzeugung von seiner Beweiskraft bestimmt wird: so ist es nach Mill nicht genug und vor Allem dem Philosophen nicht gestattet, in allgemeinen Ausdrücken zu behaupten, dass nie ein Konflikt zwischen Wahrheit und Nützlichkeit entstehen, dass, wenn die Religion falsch sei, aus ihrer Verwerfung nur Gutes hervorgehen könne. Unser Denker spricht sogar den Satz aus, dass die Religion sittlich nützlich sein könne, ohne geistig haltbar zu sein, ja dass es Zeitalter gegeben habe, wie es noch jetzt Nationen und Individuen gebe, für welche der Satz Geltung hätte. Aber ihn zu erweisen ist seine Aufgabe so wenig, wie es sein Vorhaben

war, eine ausführliche Naturgeschichte der Religion zu geben, etwa in der Weise Feuerbachs. Denn nicht ihren Ursprung in rohen Gemüthern will Mill aufspüren, sondern wie es kommt, dass sie fortfährt, in gebildeten Gemüthern zu leben.

Die Thatsache ist an sich um so merkwürdiger, als die mit den positiven Religionen vielfach verknüpften Uebel bei wachsender Geisteskultur immer stärker ins Auge fallen, — aber gleichzeitig auch immer mehr von der Religion abgestreift werden. Die in ihrem Namen verübten Dragonnaden, die durch fanatische Glaubenswuth und unduldsamen Verfolgungswahnsinn der Priester verursachten Schäden mitsammt den durch solch Verfahren erzeugten sittlichen Verirrungen bleiben zwar als Beweise für den immerhin beschränkten Einfluss der Religion bestehen, aber sie kleben als Uebel doch nur ihren vergangenen Formen an. Wir können daher annehmen, sie habe sich die beste menschliche Sittlichkeit angeeignet, welche 'Vernunft und Güte aus philosophischen, christlichen und anderen Elementen herausarbeiten können'. Dann entsteht die Frage: sind ihre nützlichen Eigenschaften ausschliesslich ihr eigenthümlich, oder können ihre Wohlthaten ohne sie erlangt werden? Und vorher: was thut die Religion für die Gesellschaft, und was für das Individuum?

Thatsächlich nimmt die Religion auch jetzt noch alle sittlichen Leistungen der Gesellschaft, alles Gerechtigkeits- und Wahrheitsgefühl, alle Bethätigungen des Wohlthätigkeitssinnes für sich in Anspruch. Und dass sie das thut, ist ganz natürlich, da man von fast allem Sittlichen was geschieht sagt, es geschehe im Namen der Religion, das fast allen, die in der Moral unterwiesen werden, diese Unterweisung als Religion eingepflanzt wird. Natürlich gilt dann die Wirkung, die diese Moral-Lehre als Lehre hervorbringt, als religiöse Wirkung. Hierbei nimmt also die Religion nur für sich in Anspruch, was 'man', d. h. die überwiegende Mehrheit der Menschen mit erdrückender Uebereinstimmung der Meinungen ihr als sittliche Wirkung zuschreibt. Was ihr aber diesen sozialen Nutzen giebt, ist zunächst ja gar nicht ihr eigenes Wesen, sondern die Mehrheit, die dahinter steckt. Diese Mehrheit und ihre Autorität ist es, welche in menschlichen Angelegenheiten

die grosse sittliche Gewalt übt. Die Macht der Autorität auf die Masse der Menschen ist so gross, dass sie alles glaubt, wovon man ihr sagt, sie wisse es, nicht selten sogar gegen das Zeugniss der eigenen Sinne und die Einsicht des eigenen Verstandes; lässt doch auch der Gelehrte, der Forscher die Autorität als Beweis zu in Fällen, deren persönliche Prüfung er nicht vornehmen kann. Novalis sagte: „Mein Glaube hat von dem Augenblicke an, wo ein anderes menschliches Wesen angefangen hat, dasselbe zu glauben, unendlich an Festigkeit gewonnen.“ Er muss, scheint es, jedem Zweifel entrückt werden, wenn er statt von einem von fast allen Menschen getheilt wird. Nun liesse sich dagegen zwar einwenden, dass im gegenwärtigen Zeitalter kein System der Moral sich allgemeiner Zustimmung erfreue und daher aus allgemeiner Zustimmung eine unbegrenzte Macht über das Gemüth nicht abgeleitet werden könne. Soweit es sich um die Gegenwart handelt, behält dieser Einwand allerdings recht; die Tage unerschütterlichen und zweifellosen Glaubens sind für die Mehrheit gebildeter Europäer vorbei. Aber dass die Glaubenssätze diesen Verlust an Macht über die Menschen haben erleiden können trotz der ihnen innewohnenden religiösen Sanktion, beweist stärker als irgend etwas, dass sie nicht als Religion, sondern eben als allgemein von der Menschheit angenommene Glaubenssätze ihre Gewalt geübt hatten.

Es kommt, um die Herrschaft der Religion begreiflich zu machen, die fast grenzenlose Macht der Erziehung hinzu, welche ihr bisher gedient hat. Und für diese früheste Erziehung ist es gerade charakteristisch, dass sie das übt, was für spätere, selbstständig gewonnene Ueberzeugungen zu erlangen so schwer ist: die Herrschaft über die Gefühle. Der soziale Nutzen, der daraus erwächst, ist aber nach Mill wieder nicht wesentlich mit der Religion verknüpft; denn es sei durchaus denkbar, dass eine Pflichtenlehre ohne religiöse Sanktion zunächst die Köpfe der Menschheit erobere, also Massenüberzeugung, allgemeiner Glaube werde, um alsdann durch das herrschende Erziehungssystem den jugendlichen Gemüthern eingepflanzt und hier mit den Gefühlen assoziirt zu werden. Mill erinnert an dieser Stelle sogar daran, dass an dem

grössten von der Geschichte berichteten Siege, welchen Erziehung jemals über die natürlichen Neigungen in einem ganzen Volke errungen habe, die Religion den allergeringsten Antheil gehabt hätte: an die Jahrhunderte lange Herrschaft der Lykurgischen Gesetzgebung. Uebrigens ist die soziale Moral bei den Griechen ja überhaupt in hohem Grade von der Religion unabhängig gewesen, was natürlich nicht ausschliesst, dass die göttliche Sanktion für die jeweilige Verfassung, freilich aber auch für jede Verfassungsänderung (wie bis auf den heutigen Tag) in Anspruch genommen worden ist.

Neben der Autorität und der Erziehung führt Mill eine dritte Gewalt an, welche im Dienste der Religion stehe und deren sittigenden Einfluss erkläre: die der öffentlichen Meinung. Ihre Einfluss deckt sich aber m. E. fast ganz mit dem der Autorität, denn sie wird, als Inbegriff herrschender Ueberzeugungen, nicht von der Masse, sondern für die Masse gemacht. Mill behauptet, die grossen Wirkungen auf das menschliche Verhalten, welche gemeinhin direkt der Religion entnommenen Motiven zugeschrieben würden, hätten zu ihrer nächsten Quelle meistens den Einfluss der öffentlichen Meinung. Ueber deren hypnotisirende Wirkung ist kein Wort zu verlieren. Aber da gerade sie es ist, welche die gewöhnlichen Menschen in ihrer Unselbständigkeit des Denkens, Glaubens und Fühlens erhält, so hätte Mill den sozialen Nutzen, den die Herrschaft der öffentlichen Meinung über den einzelnen hat, an dieser Stelle stärker hervorheben sollen, um später desto überzeugender darthun zu können, dass der soziale Nutzen der Religion erhalten werden kann, nachdem, durch die üblichen Mittel der Belehrung und der Beeinflussung, die öffentliche Meinung dahin gebracht sein wird, sich einem anderen Glaubenssystem zuzuwenden. Denn wenn sie auch sehr oft den einzelnen trotz des Widerspruchs seines Gewissens beherrschen und ihn zwingen kann zu thun, was er innerlich missbilligt, so macht ihre Herrschaft doch wieder ein kräftiges kollektives Handeln erst möglich. Ich sage: gerade an diesem Orte hätte Mill dessen eingedenk sein müssen, um seiner Fragestellung nicht den Boden zu entziehen, denn hier betrachtet er, anders als in 'Ueber die Freiheit', die öffentliche Meinung nicht als eine kulturfeindliche.

sondern als eine kulturfördernde Macht, da er die sozialen Vortheile ihres Einflusses für antikirchliche Glaubenssätze zu gewinnen hofft. Hier scheint er betonen zu wollen: es sei, im Interesse des gesellschaftlichen Zusammenhalts, gut, wenn Massenüberzeugungen gelten und als öffentliche Meinung, gleichsam als Kontrolbehörde, dem Einzelgewissen kräftig gegenübertrete, denn es werden ideologische Traditionen und die ihnen assoziirten Gefühle als gesellschaftlich werthvolle Bindemittel betrachtet. Darum hätte er ungefähr so weiter argumentiren müssen: Vielleicht giebt es, vom Standpunkt des sozialen Nutzens aus, doch eine Grenze für das Geltendmachen subjektiven Glaubens und Meinens? Vielleicht haben sich die Begriffe sowohl der Wahrheit als der Sittlichkeit an dem des sozialen Nutzens einzuschränken? Denn es sei denkbar, dass das Sozialnützliche mit dem Ansichwahren oder was jeweils dafür gehalten wurde unter Umständen in Konflikt geriethen. Und ferner: Mill verlegt die Bestimmungsgründe des sittlichen Handelns statt, wie Kant, in die Autonomie des individuellen Willens, in den Gemeinschaftsnutzen, also nach aussen. Dadurch wird der Ausgangspunkt dieser Abhandlung vom Nutzen der Religion als einer 'reinen Ueberzeugung, abgesehen von der Frage nach ihrer Wahrheit' erklärlich und berechtigt. Aber Mill denkt hier wie anderswo seine Prämissen nicht zu Ende.

Die Frage nach dem individuellen Nutzen der Religion wird dagegen einleuchtender beantwortet. Dass sie fortfährt, gebildete Gemüther zu beschäftigen und zu beherrschen, findet eine genügende Erklärung in der engen Begrenzung des menschlichen Wissens und der Unbegrenztheit unseres Verlangens nach Wissen. Das menschliche Dasein ist in Geheimniss gehüllt. Die enge Sphäre unserer Erfahrung ist ein kleines Eiland inmitten eines unbegrenzten Meeres, das durch seine Weite und Dunkelheit uns mit Schauern der Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildungskraft mächtig erregt. Das Geheimniss wird noch geheimnissvoller dadurch, dass dieses Eiland, auf dem sich unser Dasein abspinnt, nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich von einer Unendlichkeit umgeben ist: Vergangenheit wie Zukunft sind Räthsel, die zur Lösung unwiderstehlich locken und doch wieder unerbittlich ihr wehren, wir

kennen weder den Ursprung von etwas was ist, noch dessen schliessliche Bestimmung. Und doch scheint von diesem grossen Unbekannten unser Schicksal abzuhangen, scheint dieses schliesslich, gegenüber allen Bemühungen des rechnenden, planenden, zwecksetzenden Willens, kurz: aller Willensteleologie das letzte Wort zu sprechen in dem uns über alles werthvollen geschichtlichen Prozess; denn, mit Engels zu reden: was dabei herauskommt, ist etwas anderes, als was wir einzeln gewollt haben. Ist nun dieser dunkle Daseinshintergrund unserer Willensteleologie Freund oder Feind? In den Essays 'Ueber die Natur' und 'Theismus' geht Mill auf das Problem ein, aber auf andere Weise als etwa hundert Jahre vor ihm David Hume. Da Mill auch als Religionsphilosoph nicht selten zu den Nachkommen des scharfsinnigen Schotten gerechnet wird, so will ich, um den Unterschied zwischen beiden Denkern kenntlich zu machen, bei Humes Dialogen über natürliche Religion einen Augenblick verweilen.

Humes Behandlung des Theismus fehlt, wenn man offen sein will, der sittliche Ernst und die Aufrichtigkeit. Wenn Mill zweifelnd zwischen entgegengesetzten Entscheidungen hangen bleibt, so geschieht es, weil keine Daten vorliegen, der einen vor der andern den Vorzug zu geben; dagegen tritt in den Hume'schen Dialogen über die natürliche Religion die Frivolität der Skepsis ganz offenkundig hervor, es ist, als ob das helle logische Bewusstsein von den unabwendbaren Folgerungen der vorgebrachten und scharfsinnig entwickelten Gedanken zum Schluss absichtlich verdunkelt würde. Ich hebe einige von ihnen hervor.

1. Argumente a priori können über Thatsächliches nicht entscheiden. Alles, dessen Existenz vorstellbar ist, können wir auch als nicht vorhanden denken, denn sonst würde diese Vorstellung der Nicht-Existenz einen Widerspruch herbeiführen; was nicht der Fall. Der Begriff 'nothwendige Existenz' hat daher keinen Sinn. Hume lehnt also den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes ab (Cleanthes spricht; ed. princ. part. IX, 127).

2. Aber selbst die Nothwendigkeit, erste Ursachen zu denken, leugnet Hume. Die einzelnen Dinge verketten sich in ewiger Folge rückwärts und vorwärts, und ihnen gegenüber besteht kein Zwang,

eine erste Ursache zu suchen. Der Begriff ihrer Gesammtheit aber wird durch einen willkürlichen Denkact vollzogen, der zu den einzelnen Dingen materiell nichts Neues fügt (the uniting of these parts into a whole . . . is performed merely by an arbitrary act of the mind, and has no influence on the nature of things; Cleanthes spricht, p. 94).

3. Wäre aber der Begriff einer nothwendigen Existenz ein rechtmässiger, so dürfte ihn das materielle Universum viel eher verwirklichen als die zunächst nur als Definition gegebene Vorstellung Gottes. Freilich kennen wir von der Materie nur den allergeringsten Theil der Attribute; kennten wir sie alle, so könnten jedoch solche sich darunter finden, die die Nicht-Existenz der Materie zu einem widerspruchsvollen Gedanken stempeln würden (p. 93).

4. Die Argumentation a priori vom Dasein Gottes und seinen Attributen (Allgüte, Allweisheit . . .) ist also wenig überzeugend (p. 96), folglich muss man sich an die Phänomene selber halten und, a priori, aus deren Beschaffenheit auf den Urquell (original Source, p. 124) aller Dinge schliessen. Nun aber ist die Welt, im Ganzen genommen, ganz anders, als ein Mensch oder ein ähnlich beschränktes Wesen, ohne sie zu kennen, sie sich vorher nach der Definition einer allmächtigen, allweisen, allgütigen Gottheit vorstellen würde. Möglich, dass sie trotzdem existire, und zwar in einer der Definition entsprechenden Form. Aber aus den Phänomenen ist dieser Schluss, unsere Vorstellungen von Güte, Weisheit, Allmacht als Maassstäbe der Beurtheilung angesetzt, nicht möglich. Der Schluss, den ihre Beobachtung vielmehr nahelegt, führt nothwendig zur Idee 'einer blinden, von grossem Lebensdrang beherrschten Natur, die aus ihrem Schoosse, ohne Unterschiede zu machen oder elterliche Fürsorge an den Tag zu legen, ihre verstümmelten Formen oder Frühgeburten hervorsprudelt' (p. 126, ähnlich bei Mill).

5. Wird überhaupt der Daseinsgrund moralischer Beurtheilung unterzogen, so ergeben sich vier Standpunkte als möglich: er ist von vollkommener Güte; er ist von vollkommener Schlechtigkeit; er ist zugleich göttlich gut und teuflisch schlecht (der

Manichäimus James und John Mills); er ist weder gut noch schlecht (p. 126/127). Hume entscheidet sich für die vierte Möglichkeit: die Welt ist jenseits von Gut und Schlecht. Wenn es also den Anschein hat, als ob die Natur gross sei von seltsamen Kniffen, um jedem lebendigen Wesen das Dasein zu verbittern (p. 99), so besteht, will Hume sagen, dieser Schein nur so lange, als man moralisirend der Natur gegenübertritt. Wohl legt Hume dieser Natur Zwecke bei, er denkt dabei an die Organisation der Thiere. Aber der ganze thierische Organismus dient zur individuellen Selbsterhaltung und zur Fortpflanzung des Geschlechts (p. 106, Philo spricht); auf das Glück empfindender Wesen ist keine Rücksicht genommen. Das entspricht wenigstens der Meinung der meisten Menschen (p. 107). Und selbst wenn, entgegen der allgemeinen Annahme, die Summe des Glücks die des Leids übersteigen sollte: warum existirt Leid überhaupt? Welchem Zwecke dient es? Mit unsern Vorstellungen von Allgüte, Allweisheit, Allmacht ist das nicht vereinbar (p. 110).

Das scheint mir der Kern von Humes Ansicht. Daraus folgt ein Agnostizismus oder Mysticismus; je nachdem. Entweder nämlich man legt den Nachdruck auf das Nichtwissen, auf die absolute Erkenntnissgrenze in Fragen nach letzten Ursachen: dann haben wir den Agnostizismus. Oder aber wir bilden uns, was nicht zu umgehen ist, über die Moralität des Daseinsgrundes, über seinem Willen zum Guten eine Meinung, in der Voraussetzung, er habe einen Willen. Dann tritt zwar seine Wirkungsweise zu unseren Werthvorstellungen in Gegensatz; aber statt ihn wider- oder unmoralisch zu nennen, verklärt er sich in den Augen des Mystikers zu einem übermoralisch heiligen, weil er von vornherein von dem Gefühl der Wesens- oder Willensgleichheit mit ihm, den Seinsgrund, durchdrungen ist, und er es für unmöglich hält, dass die Bestimmungen oder Bestrebungen eines und desselben Dinges gegeneinander gerichtet seien. Während der Agnostiker die Ergänzung seines Wissens durch nichtsinnliche und nichtlogische Daten ablehnt, stellt der Mystiker, um die Antinomie zwischen unseren Werthvorstellungen und den Kundgebungen des Weltwillens zu überwinden, der Sinnlichkeit und dem Verstande eine

neue Wissensquelle gleichwerthig an die Seite: das Gefühl. In diesem Sinne ist Hume nie und nimmer Mystiker gewesen, obwohl er sich diese Bezeichnung beilegt und erklärt, einem gesunden, gläubigen Christenthum durch seine Skepsis die Bahn gesäubert zu haben.

4. Am Eingang zur Theodizee steht das Zauberwort 'Natur'. Wie steht es mit ihm?' Sittliches Handeln ist zunächst, von allen sonstigen Bestimmungen abgesehen, intelligentes Handeln, Auswahl von Mitteln zu Zwecken. Welchen Sinn hat es nun, wenn ich das sittliche Bewusstsein, das sich unter dem Zwange zur Bethätigung nach Maassstäben und Vorbildern umsieht, an die Natur weise? Enthält die 'Natur' denn ganz oder theilweise Vorgänge, welche als Prototyp sittlicher Handlungen dienen können? Die Weisung, der Natur zu folgen (naturam sequi), schleppt sich wie ein eiserner Bestand fast durch alle Moralphilosophien und Rechtsschulen alter und neuer Zeit, nur die Begründungen und Folgerungen wechseln. Stoiker, Epikureer, römische Juristen, die grossen Natur- und Völkerrechtslehrer Gentilis, Puffendorf, Hugo Grotius, Montesquieu, die Väter und Klassiker der politischen Oekonomie, denen 'natürlicher Preis', überhaupt die 'Naturgesetze' der Wirthschaft geläufige Wendungen waren, die grossen Pantheisten von Bruno und Spinoza herab bis zu Goethe und Schelling, die deïstischen Aufklärer und Revolutionstheoretiker des 18. Jahrhunderts, allen voran Rousseau mit seiner halb ethischen halb ästhetischen Naturvergottung: sie singen in allen nur denkbaren Steigerungsgraden begrifflicher und poetisch pathetischer Umschreibungen das Lob der Natur. Um die Verwirrung voll zu machen, stimmen Vorsehungsgläubige und Atheisten in diesem Lobe überein; und aus diesen Quellen der Wissenschaft und Dichtung wird die Masse genährt, bei der ganz so wie bei ihren Vordenkern und Erziehern, trotz aller Theodizeekritiken, der Glaube an die 'Natur' als Inbegriff des Seienden wie des Seinsollenden täglich erstarkt. Diesen so verworrenen und vielfältigen Begriffen geht unser Philosoph zu Leibe.

Wissenschaftlich bedeutet 'Natur' einen Sammelnamen für alle Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung, für alle wirk-

lichen und möglichen Erscheinungen, einschliesslich der 'Kräfte', welche als die Ursachen ihrer Veränderungen und Beziehungen zu einander angesehen zu werden pflegen. Das genüge hier. In dieser wissenschaftlichen Definition des Begriffs ist aber der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht berücksichtigt, nach diesem wird 'Kunst' und 'künstlich' 'Natur' und 'natürlich' entgegengesetzt. Kunst ist jedoch keineswegs der Name für eine besondere unabhängige Kraft, sie bezeichnet nur die Anwendung der Kräfte der Natur zu vorher bestimmten Zwecken. Die Thätigkeit des Menschen beschränkt sich hierbei darauf, unter den Dingen Kombinationen herzustellen oder an ihnen Lageveränderungen hervorzurufen. Selbst der Wille, welcher den Entschluss fasst, die Intelligenz, welche die Ausführung ersinnt, und die Muskelkraft, welche diese geistigen Regungen zur Ausführung bringt, sind Naturkräfte und stehen als solche unter Naturgesetzen, welche die Bedingungen angeben, unter welchen erfahrungsgemäss Erscheinungen eintreten und Vorgänge verlaufen. Die Empfehlung, dieser so beschaffenen Natur zu folgen, kommt daher auf den rein tautologischen Satz hinaus: zu thun was wir thun müssen.

Allein die Menschen auffordern, sich nach den Naturgesetzen zu richten, obgleich sie zum Handeln doch keine anderen Kräfte besitzen als welche die Natur ihnen verleiht, und alles was sie zu thun vermögen in Gemässheit von Naturgesetzen geschieht, ist eine offenbare Absurdität. Wenn aber Goethe erklärt: in menschlichen Dingen weiss ich nie ganz sicher was das Rechte (oder Richtige) ist, im Umgange mit der Natur weiss ich stets woran ich bin; oder wenn Napoléon den bezeichnenden Satz aufstellt: 'J'ai un maitre qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses', und Carlyle, der grosse Antipode unseres Mill, die Menschen danach beurtheilte, ob sie diese Natur der Dinge, also das was ist, zur Richtschnur ihres Handelns machten: so versteht sichs, dass diese Männer sich nicht in Tautologien bewegten. Mill drückt was sie sagen wollen ungefähr so aus: Der Mensch gehorcht mit Nothwendigkeit den Naturgesetzen oder, mit andern Worten, den Eigenschaften der Dinge; aber er lässt sich nicht mit Nothwendigkeit von ihnen leiten. Durch die Beobachtung der 'Natur'

der Dinge können wir sie zwar an sich nicht ändern, aber durch die intelligente Benutzung unserer Erkenntniss können wir, je nach unseren Zwecken, uns eines Naturgesetzes bedienen, um einem anderen entgegenzuwirken, oder durch eine Veränderung der Umstände uns unter die eine Klasse von Naturgesetzen statt unter eine andere stellen. Damit sind wir beim ersten Princip jedes intelligenten Handelns angelangt. Naturam sequi geht über in naturam observare.

Viel weiter sind wir jedoch mit dieser Umschreibung einer landläufigen Klugheitsregel nicht gekommen, denn die den 'Gehorsam' gegen die Natur predigen, wollen damit keine praktische Maxime, sondern ein ethisches Grundprinzip aufstellen. Moralisches Handeln ist mehr als bloss intelligentes Handeln, ohne dass die philosophische Definition des Begriffs der Natur darüber Aufschluss gäbe.

Aber vielleicht hilft uns 'Natur' in dem Sinne weiter, in welchem sie einen Gegensatz zu Kunst ausdrückt: Natur als Inbegriff der sich selbst überlassenen Dinge, einschliesslich aller spontanen Lebensäusserungen, z. B. der Instinkte. Doch damit schaffen wir eine neue und noch schwerere Verlegenheit, da wir ein moralisches Aktionsprincip suchen und das spontane Sein und Geschehenlassen ihm zum Inhalt geben. Das ist der bare Widersinn. Denn moralisches Aktionsprincip ist eigentlich schon eine Tautologie; die Nichtbescheidung bei dem Gegebenen, das Hinausstreben über natürliche Daseinsschranken, das Planen, Verbinden, Vorher- und Vorausdenken, kurz alle Stadien des Zwecksetzens sind die thatsächlichen Grundelemente des Moralischen. In der Wirklichkeit steht daher der Mensch sehr oft der Natur als einem Feinde gegenüber, dem mit List und Gewalt eine Position nach der anderen entrissen werden muss. In diesem Sinne birgt jedes Lob der Zivilisation, der Kunst und Technik einen Tadel der Natur in sich. Jeder Versuch, die natürlichen Erscheinungen dem Bedürfnisse der Menschheit gemäss umzugestalten und anzupassen, erschien darum auch zu allen Zeiten den Vertretern der offiziellen Religion als verdächtig, die Geschichte der Neuerer, der bahnbrechenden Geister, deren Denken, Bilden und Gestalten als Hebel für den Kulturfortschritt wirkten, ist ein beredter Protest gegen

diese Art der Naturauffassung und Naturvergottung. Aber nicht allein die Geschichte der Kulturschöpfer, sondern der tägliche Daseinskampf jedes Dutzendmenschen. Kampf gegen die materielle Natur ist die Losung, und er vollzieht sich unter den heftigsten Verwünschungen des spontanen Naturverlaufs, der mit unseren nothwendig aus der Sphäre der menschlichen Gesellschaftsordnung geschöpften und für unsere wirthschaftlichen, rechtlichen und moralischen Beziehungen als Regulative wirkenden Begriffe der Gerechtigkeit und des Wohlwollens fortwährend in Widerspruch geräth. Es ist unnütz, Beispiele anzuführen für die unzähligen Fälle, in denen der „spontane" Naturverlauf unseren moralischen Sinn verletzt und sich wie eine absichtliche Verhöhnung und Entweihung von Recht und Billigkeit ausnimmt. Angesichts ihrer wird der gläubigste Sinn verwirrt, das vertrauensseligste Gemüth erschüttert, und angesichts dieser Naturauffassung bleibt Voltaire ewig im Recht gegen Leibniz. Der Mord ist vergleichsweise noch das mildeste Mittel der Mutter Natur, ihre unschuldigsten, ja ihre besten, uneigennützigsten, „idealsten" Kinder zu belehren. Alle Domitiane der Welt hätten nicht die Phantasie, Marterwerkzeuge zu ersinnen, wie sie die Natur täglich und stündlich in Uebung hält, und je höher der Mensch in der sittlichen Werthordnung steht, je wichtiger sein Dasein für sein Volk oder die Allgemeinheit ist, je mehr er sich von der Masse abhebt, an der sie mit Orkanen, Erdbeben, Feuersbrünsten, Hungersnöthen fortwährend Aderlässe vornimmt, desto mehr ist seine Existenz dem blindesten Zufall preisgegeben. Kurz also: Da der materielle Weltgang voll ist von Ungeheuerlichkeiten, die kein Mensch ungestraft verüben dürfte, so kann es weder religiös noch moralisch sein, die Natur an sich nachzuahmen oder gar zum sittlichen Vorbild zu nehmen. Und daher dürfen die Kräfte der Natur, im Ganzen genommen, nur insofern als heilbringend angesehen werden, als sie uns zum Versuche zwingen, ihrer Herr zu werden.

Was nun aber die erwähnten moralischen Regulative unserer Gesellschaftsordnung betrifft, so sind sie nach Mill sämmtlich künstlich. Muth, Reinlichkeit, Sympathie, Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit sind soziale, also künstliche Produkte,

die unter ungeheueren Schwierigkeiten dem Boden der wildwachsenden Instinkte entrissen sind; ihr Aufkommen lässt sich erklären aus dem gegenseitigen Interesse der Menschen, die Keime zu jenen Tugenden zur Reife zu bringen. Nicht die Natur wie sie sich giebt und sich uns offenbart, darf unser Vorbild sein, sondern „die künstlich geschaffenen oder wenigstens künstlich vervollkommnete menschliche Natur der besten und edelsten menschlichen Wesen ist die einzige Natur, welcher zu folgen empfehlenswerth erscheint“. Mit einer Schärfe, die weder in der Konsequenz seiner Ethik, noch vor allem in der stark verschleierten Grundtendenz dieser religionsphilosophischen Abhandlungen liegt, wird hier der Gegensatz zwischen der Natur und der Künstlichkeit unserer sozialen Einrichtungen und Werthe hervorgehoben. Wir kommen noch darauf zurück.

5. Wir haben zwar bislang, im Anschluss an Mill, von Natur überhaupt gesprochen, aber es war unvermeidlich, diesen Begriff hinüberschillern zu lassen in jenen anderen eines absichtsvoll und zweckmässig geordneten Ganzen, eines von einem intelligenten Willen geleiteten Organismus, den wir göttlich nennen, weil bei ihm Planen und Vollbringen sich völlig entsprechen und das Zweckleben völlig reibungslos verlaufen soll. In der Beweisführung dieses Vorsehungsglaubens, der sich der Natur als Arguments bedient, werden die widersprechenden alltäglichen Erfahrungen als billige Einwände eines an Einzelheiten klebenden Sinnes übergangen und der Blick auf den Nutzen fürs Ganze gelenkt. Dass Gutes aus Schlechtem erfolgen kann, ist altbekannt. Das Feuer, das London im Jahre 1766 zerstörte, zwang, an die Stelle elender Holzhütten steinerne, luftige Häuser zu bauen und die Stadt gesünder zu machen. Eine durch Diätfehler, Leichtsinn oder Ueberanstrengung zugezogene Krankheit macht vorsichtig und behutsam und trägt zur Lebensverlängerung bei. Der plötzliche Verlust des Ernährers oder des Vermögens oder irgend welchen materiellen Rückhalts rüttelt erfahrungsgemäss überall schlummernde Intelligenzen auf und stählt den Willen der Ueberlebenden oder vom Verlust Betroffenen. Der Mensch ist so sehr an’s Teleologische gewöhnt, dass er, was immer Elementares und Unvorhergesehenes

geschieht, in das System seiner Zwecke einreiht und nie verlegen ist zu sagen 'wozu etwas gut ist'. Im Gebiet der spontanen Willensbethätigung, der Geschichte, ist es nicht anders. Das ungezählte Heer von Märtyrern, die den Boden unter ihren Füssen mit ihrem Blute düngten, war nöthig, um die blinde träge Masse aus ihrem Stumpfsinn aufzurütteln und durch Aufklärung hinaufzuzüchten. Ungerecht wie im Einzelnen das Opfer unserer höchsten Intelligenzen und sittlichen Genien erscheinen mag: der Endzweck scheint es zu rechtfertigen. Die Geschichte scheint sich leicht so lesen zu lassen, als ob um einer kostbareren Zukunft willen das Kostbarste in der Gegenwart geopfert werden müsste, ja es ist leicht, eine Liste berüchtigter geschichtlicher Verbrechen aufzustellen, aus denen hinterher Gutes entsprossen ist. Wie oft hat sich das Glück und der Wohlstand grosser Nationen auf Massenmorden, auf gewissenloser Zerstörung alter Kulturen, auf Benutzung brutalster Gewaltmittel und gemeinster Hinterlist aufgebaut. Die venetianischen Bleidächer und spanischen Inquisitionsgerichte sind so 'gerechtfertigt' worden, die Religionskriege, die Nationalitätenkämpfe, die Gräuel des Industrialismus, kurz alles wofür die Geschichte einen Namen hat, erhält durch die teleologische Geschichtserklärung ihr moralisches Daseinsrecht.

Aber bleiben wir bei der Natur. Hier ist der Kampf ums Dasein bekanntlich dahin ausgelegt worden, dass er zur Hinaufzüchtung der Arten diene, und die 'philosophische' Nutzanwendung hat auf sich nicht warten lassen, nachdem ihr eine erfolgreiche Praxis voraufgegangen ist. Aber gesetzt den Fall, der Effekt sei erreicht; gesetzt, das G a n z e der natürlichen und geschichtlichen Erscheinungen liesse sich, trotz unzähliger widerstrebender, also ihrer Natur nach antiteleologischer Einzelfälle, eindeutig als Bewegung zu Einem Zwecke auffassen: so tritt eine verhängnissvolle Antinomie ein, die schwer auf Mill gelastet haben muss. Ist dieser Endzweck, sagen wir einmal: die Hinaufzüchtung der Rasse, an sich erstrebenswerth, so geschieht er im Einzelnen mit un- und widersittlichen Mitteln. Welche unvorhergesehenen Wohlthaten auch immer, sagt Mill, aus Verbrechen, allgemeiner: aus unsittlichen Handlungen oder sittlich gleichgültigen Geschehnissen, erfolgen

können: sie bleiben immer Verbrechen. Das heisst doch: die teleologische Rechnung stimmt nie, weder im Grossen noch im Kleinen. Bejahen wir den Zweck, oder, klarer ausgedrückt, messen wir die Wirklichkeit, als Inbegriff von Natur und Geschichte, an irgend einem der Werthmaassstäbe die als sittlich gelten, so müssen wir die Mittel verneinen, welche thatsächlich in der Wirklichkeit ihm dienen; Sein und Sollen decken sich nicht. Richten wir aber das Sollen nach dem Sein, schöpfen wir unsere Werthe aus den kosmischen und sozialen Realitäten: so hören sie auf, sittlich im überlieferten Sinn des Wortes zu sein. Und an diesem bedenklichen Fazit ändert auch, wie es den Anschein hat, eine bedingte Teleologie wie die Leibnizens nichts, der sich, worauf Mill hinweist, darauf beschränkt, die Welt in der wir leben die beste unter allen möglichen zu nennen.

Es bliebe, um aus diesem Wirrsal herauszukommen, nur ein radikales Mittel — die Umwerthung aller Werthe, wie es genannt worden ist. Anstatt der Wirklichkeit den Process zu machen, wird er der Moral, unsrer Moral, gemacht. Vielleicht stimmt die Rechnung nicht, weil wir falsche Werthe konstruiren, vielleicht stammt das Verlangen nach einer Theodizee nur daher: Mill hat ja unsere sozialen Regulative als Kunst der Natur entgegengestellt.

Vor dieser entscheidenden Wendung in der erschöpfenden Behandlung des teleologischen Problems macht Mill, nachdem er im Einzelnen sich ihm genähert, Kehrt. Denn an den moralischen Werthen wie sie sind, hält er fest. Ideen der Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der Aufopferung individuellen zu Gunsten des allgemeinen Interesses sollen herrschen; der Mensch soll nie als Mittel, er soll stets als Endzweck benutzt werden; der Fortschritt ein Besserwerden in diesem Sinne, kein Klüger- und Geschickterwerden, kein Fortschreiten über andere hinweg: das sind die festen Punkte in Mills Kritik der Teleologie. Anfänglich leitet ihn, wenigstens der Absicht nach, ohne Zweifel der Gedanke, dass der Verwirklichung unsrer sittlichen Werthe kosmische und anthropologische Widerstände sich entgegenstemmen (wie wir sie nennen wollen); dass unsere Mittel, die sittlichen Werthe dem Leben einzubilden und es immer weiter in stets aufsteigender Linie über sich hinaus-

zuführen, diesen feindlichen, in der Natur und im Menschen selber gelegenen Mächten gegenüber nicht ausreichen. Es wurde aber schon hervorgehoben, wie an diesem Punkte nothwendig die Kritik unserer sittlichen Werthe dazwischentritt; vielleicht erleiden sie solche Widerstände, weil sie ganz oder theilweise falsch sind. Oder gehören gar solche Widerstände, wie Fichte meinte, zu den Bedingungen des sittlichen Fortschritts? Hätte Mill das Problem in dieser logischen Folge zu meistern gesucht, so hätte er der Reihe nach beweisen müssen: dass unsere höchsten sozialen Regulative, mit besonderem Einchluss der sittlichen Werthmaassstäbe, aus der Natur des gesellschaftlichen Organismus hervorgegangen sind; dass sie konstant sind, sofern sie auf den unveränderlichen Eigenschaften der menschlichen Einzelseele und den konstanten Bedingungen des Gemeinschaftslebens beruhen; dass sie veränderlich sind, sofern jene Eigenschaften und diese Bedingungen veränderlich sind; dass mithin nur diese Regulative und Imperative und keine anderen der gefühlten, theils instinktiv theils durch Ein- und Umsicht erkannten Bedürfnissen des sozialen Lebens angepasst sind und unsere neuerdings als Niedergangswerthe verhöhnten ethischen Grundsätze gesunde, d. h. Anpassungsprodukte an Natur und Gesellschaft seien. Aber freilich, diese Anpassungsprodukte seien nur die bestmöglichen, die vorhandenen anthropologischen und kosmischen Widerstände sorgten reichlich dafür, dass wir der Unzulänglichkeit dieser Anpassungsprodukte uns bewusst bleiben und in keinem Augenblicke das lähmende Gefühl ihres Abstandes vom Ideal verlieren. Darin liege es auch, dass wir immerfort gezwungen seien, sie als 'künstliche' Produkte zu den sog. natürlichen in Gegensatz zu bringen, und dass wir im sittlichen Leben selbst des Erfolges nie froh, ja immerfort entmuthigt würden und niemals das Verlangen nach einer transszendenten Stütze unseres Werthsystems unterdrücken könnten... Ich halte es nicht für schwer, selbst oder gerade vom positivistischen Standpunkte aus diesen Beweis zu erbringen. Aber Mill ist ihn uns schuldig geblieben, seine ethische Abhandlung bietet jedoch einiges Material dafür. Dagegen deutet er an, wie er sich die transszendente Stütze denkt. Es ist bekannt, dass der jüngere

Mill, wie übrigens auch sein Vater, in seinen letzten Lebensjahren der Lehre des Manes zuneigte: wie in des Menschen Brust kämpften auch im Universum das Gute mit dem Bösen, das Licht mit der Finsterniss, vulgär ausgedrückt: Gott mit dem Teufel. Der moralische Dualismus wird so Eigenschaft des Universums. Der Gott, den Mill mit der positivistischen Deutung der Thatsachen in Natur und Geschichte für vereinbar hält, ist allgütig und allweise, aber nicht allmächtig: seine Macht hat an den Dämonen der Finsterniss eine Schranke. Immerhin für den Menschen ein Trost und ein Rückhalt, insofern er glauben darf, dass sein Werthsystem eine transszendente Stütze hat. Man könnte, da Mill Phänomenalist war, diesen Glauben auch so ausdrücken: die Welt als Vorstellung (Erscheinung) hat zu ihrer transszendenten Ergänzung, gewissermaassen als geheimen Verbündeten, einen partiell guten Weltwillen.

6. Einmal so weit im metaphysischen Fahrwasser, müsste sich auch sein Verhältniss zu den positiven Religionen ändern. Die Ueberzeugung, mit der Mill ins Leben trat, könnte man sehr gut mit Schopenhauers Worten ('Ueber Religion'; Philaletes spricht) umschreiben: die Religionen sind wie die Leuchtwürmer, sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Der Standpunkt hat sich in den Nachlassschriften wesentlich verändert. Man wird sich erinnern, dass Mill, um die sittliche Kraft der Religionen zu beurtheilen, sich herbeigelassen hatte, das Kriterium ihrer 'Ansichwahrheit' wenigstens zeitweilig beiseite zu stellen, und sie auf ihren sozialen Nutzen hin zu prüfen. Aber noch 1859 wurde ihr Nutzen nicht sonderlich hoch angeschlagen; so heisst es beispielsweise vom Christenthum in der Abhandlung über die Freiheit: sein Ideal sei ein negatives, es predige ein passives Verhalten: nämlich die Unschuld statt des Adels, die Enthaltsamkeit vom Uebel statt des energischen Verfolges des Guten; kurz in seinen Lehren herrsche das Verbot 'Du sollst nicht' vor dem Gebot 'Du sollst' ungebührlich vor. Er ist inzwischen, jedenfalls in seiner letzten Schrift, dem Theismus, weit duldsamer geworden; Bain freilich nennt diese Duldsamkeit eine Konzession an die herrschende Theologie. Von Theologie, von der Anerkennung einer Wissen-

schaft von den göttlichen Dingen, der Möglichkeit eines Wissens um Gott mittels Inspiration und Offenbarung ist aber jetzt so wenig die Rede wie vordem; ihr gegenüber bleibt die Bibelkritik (rational criticism) im Recht. Nur rechnet unser Philosoph dem Christenthum als ewiges Verdienst um die Menschheit an, das Ideal einer göttlichen Person in der Gestalt Christi geschaffen und als Maassstab und Muster für alle sittliche Vorzüglichkeit (standard of excellence and a model for imitation) Gläubigen wie Ungläubigen vor Augen gestellt zu haben. Es ist dieses Ideal eines Gottes, nicht der Gott der Juden oder der Natur, was nach Mill auch über den modernen Geist eine wohlthätige Herrschaft übt. Was immer sonst die Vernunftkritik am Christenthum zerstören mag, ruft Mill aus, 'Christus bleibt uns: eine einzig dastehende Gestalt, seinen Vorgängern so unähnlich wie allen seinen Nachfolgern, sogar denen, die sich des Vortheils seiner persönlichen Unterweisung erfreuten. Dieser Schätzung thut es keinen Eintrag, wenn man sagt, der Christus der Evangelien sei nicht historisch, und dass wir nicht wissen können, wie viel von dem was bewunderungswürdig an ihm ist, von seinen Anhängern hinzugefügt worden sei . . . [Denn] wer unter seinen Jüngern oder den von diesen Bekehrten ist im Stande gewesen, die Jesus zugeschriebenen Reden zu ersinnen, oder ein Leben auszudenken und eine Persönlichkeit zu gestalten, wie sie uns aus den Evangelien entgegentritt? Sicherlich nicht die Fischerleute aus Galiläi, und ebenso wenig St. Paulus, dessen Charakter und Neigungen von ganz anderer Art waren; am wenigsten jedoch die ersten christlichen Schriftsteller. Was von einem Schüler hinzugefügt und eingeschoben werden konnte, lässt sich aus den mystischen Theilen des Evangeliums Johannes ersehen, welche dem Philo und den alexandrinischen Platonikern entlehnt und dem Heiland in den Mund gelegt werden, und zwar in langen Reden über sich selbst, wovon die anderen Evangelien nicht die leiseste Spur enthalten. . . Der Orient war voll von solchen Männern, die jede beliebige Menge von solchem Zeug gestohlen haben konnten, wie es die vielerlei Sekten der orientalischen Gnostiker später thaten. Aber dem Leben und den Reden Jesu ist der Stempel des Tiefsinns

und eine so persönliche Originalität aufgeprägt, dass sie — wenn wir der müssigen Erwartung entsagen, wissenschaftliche Genauigkeit da zu finden wo es auf etwas ganz anderes abgesehen war — den Propheten von Nazareth, selbst in der Schätzung derer, welche an seine Inspiration nicht glauben, in die erste Reihe der erhabensten Männer stellen, deren unser Geschlecht sich rühmen darf. Da dieser ausserordentliche Geist ausserdem noch mit den Eigenschaften des wahrscheinlich grössten Reformators und Märtyrers ausgestattet war, der je auf Erden gelebt hat, so kann man nicht sagen, dass die Religion eine schlechte Wahl getroffen habe, indem sie diesen Mann als idealen Vertreter und Führer der Menschheit aufstellte; auch jetzt würde es, selbst für einen Ungläubigen, nicht leicht sein, eine bessere Uebertragung der Tugend-Regeln vom Abstrakten ins Konkrete zu finden, als so zu leben, dass Christus unser Leben gut heissen würde. Berücksichtigt man schliesslich noch, dass sogar für den Skeptiker immerhin die Möglichkeit bestehen bleibt, dass Christus wirklich das war wofür er sich selbst ausgab — nicht Gott, denn der zu sein hatte er nie den leisesten Anspruch erhoben; auch würde er in einem solchen Anspruch wahrscheinlich eine ebenso grosse Gotteslästerung erblickt haben wie die Männer, die ihn verurtheilten —: wohl aber der von Gott ausdrücklich mit der einzigen Mission betraute Mann, die Menschheit zur Wahrheit und zur Tugend zu führen, so dürfen wir sicherlich schliessen, dass die Einflüsse der Religion auf den Charakter, die verbleiben werden, nachdem die Vernunftkritik ihr Aeusserstes gegen die Beweise der Religion gethan haben wird, der Erhaltung wohl werth sind, und dass, was ihnen im Vergleiche mit denen eines anderen, besser begründeten Glaubens an direkter Beweiskraft abgeht, durch die grössere Wahrheit und Richtigkeit der Sittlichkeit, die sie sanktioniren, mehr als aufgewogen wird."

Man sollte meinen: mit diesem Idealbild sittlicher Vollkommenheit vor Augen, mit dieser Möglichkeit einer transszendenten Hülfe unserer sittlichen Anstrengungen im Rücken liesse sich leben und der Zwang, die 'Menschheit', Comtes 'Grand-être', zwar nicht als religiösen Gegenstand zu verehren, wohl aber in seinem sozialen Handeln stetig zu berücksichtigen, einigermaassen verklären. Das

optimistische Lebens- und Glücksgefühl lässt sich freilich durch Raisonnement nicht erzeugen, und unserem Philosophen hatte das Geschick diese schönste Mitgift versagt. Aber wohl lässt sich der Optimismus durch Gründe als Lebensprinzip errichten. Das scheint nun erreicht. Erst hatten die Worte an entscheidenden Stellen tragische Wucht, sie lassen spüren, wie schwer der Mann, der sie spricht, unter den Räthseln und Dunkelheiten des Lebens litt, und wie sehr er nach einem Standpunkt sich sehnte, von dem aus es gestattet ist, sie ohne Beängstigung wahrzunehmen. Und nun? Die Abhandlungen sind nicht ganz abgeschlossen; so aber, wie sie vorliegen, fehlt ihnen die Kraft zu beruhigen. So kräftig sich die Gedanken zum Schluss regen, so zielbewusst sie einer endgültigen Klärung zustreben: immer bleibt ein Rest Ohnmacht zurück. Die Ruhe scheint erkünstelt, der Friede erzwungen. Man hat das Gefühl: Mill glaubt und zweifelt zugleich. Dieser Mangel liegt weniger an der Sache als an der Schranke seiner Natur: an jener äussersten Grenze des begrifflichen Denkens versagte seine Phantasie. Um als Metaphysiker überzeugen zu können, war Mill nicht Künstler genug.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

VIII.

La storia della Filosofia moderna in Italia dal 1893 al 1898.

di

F. Tocco.

In questi ultimi anni non furono molte le pubblicazioni di storia della filosofia moderna. Gli scrittori di filosofia anche da noi dai lavori schiettamente storici si sono volti principalmente ai critici ed ai teorici. E per mio istituto nè degli uni nè degli altri debbo occuparmi in questo resoconto. La più antica delle pubblicazioni storiche è quella del Dottor Giovanni Vidari col suo saggio storico-filosofico su Gerolamo Cardano, Roma 1893. (Estratto dalla Rivista Italiana di filosofia.) È un saggio su tutte le dottrine del filosofo pavese, così sulle cosmologiche come sulle gnoseologiche, sulle morali e sulle pedagogiche. Ma volendo tringere in piccola mole il molto che si poteva dire su questi disparati argomenti, l'autore non si addentra nei particolari. Così rileva la novità del Cardano nello stralciare il fuoco dagli altri elementi: l'aria l'acqua e la terra; perchè non ha sede fissa nè grandissima mole. Ma non ricerca in qual rapporto stia questa novità con l'animismo del nostro filosofo, nè in qual modo egli l'abbia sostenuto contro le critiche, che gli piovvero da tutte le parti. Così pure nelle quistioni gnoseologiche non si sa quale posto

piglia il Cardano nelle dibattute quistione dell' intelletto. Sta bene che l'intelletto è il vero carattere di distinzione tra l'uomo e il bruto; ma in che rapporto sta questo intelletto collo spirito vitale? È unico in tutti gli uomini, ovvero ci sono tanti intelletti quante anime? Secondo il nostro espositore il Cardano non dette sempre una risposta concorde. Nel De Uno e nel De rerum varietate è sostenuta la tesi dell' unicità, invece nel De consolatione si conclude che un solo intelletto non può servire a più nomini. Valeva la pena di formarsi su questa incertezza e sulla ragioni, che impedirono al Cardano di formarsi una firma convinzione. È sperabile che l'autore quando che sia torni sul suo lavoro e lo completi dando all Italia una monografia definitiva sul filosofo pavese, che tanto più si desidera, quanto più è si difficile a farsi, che finora tutti i tentativi sono riusciti a vuoto.

Un pregevole contributo alla storia del nostro risorgimento filosofico è dato dal Ragnisco con una memoria pubblicata negli atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti Tom. V Serie VII anno 1893—94. È intitolata da Giacomo Zabarella à Claudio Berigardo „Lo Zabarella ha scritto prima la logica; indi il commento alla fisica, poi il de rebus naturalibus est trattatello de inventione aeterni motoris e finalmente il de anima ....Come l'immortalità è articolo di fede non di scienza, così anche l'eterno motore non più essere dimostrato dalla scienza, naturale perchè la natura non da nessuno idea dell' eternità del moto. Ma a questo non venne mai decisamente lo Zabarella, perchè la natura del cielo prima e più costantemente gli pareva diversa dalla terra . . . E certo che non fu sordo all' agitarsi della quistione sulla natura del cielo identica a quella della terra: da qualche cosa fu scosso il suo sonno tranquillo sulle dottrine di Aristotele. Ma non ebbe nè tempo nè agio di decidersi in tale quistione.“ Che cosa vuol dimostrare il Berigardo contro la Zabarella? Che Dio si può conoscere non solo per fede, ma anche naturaliter. Per questa parte adunque il Berigardo è più indietro del suo predecessore, ma per certe altre lo sorpassa di gran lunga; perchè la sua intenzione „non è solo di abbattere Aristotele opponendo, filosofia antica (la jonica), ma di ravvivare questa colle

nuove dottrine di Copernico e di Galileo“. Si è creduto che gli una a Berigardo appartenga la legge scoperta più tardi dal Pascal sullo equilibrio dei liquidi; perchè l’opera del Pascal fu pubblicata nel 1664, e la prima edizione del circulus pisanus, ove si accenna a quella legge, è del 1643. Ma tuttavia la scoperta non è del Berigardo; essendo stata già fatta dallo Stevin che mori nel 1620, e le cui opere furono pubblicate nel 1634, (Rosenberger, Geschichte der Physik p. 130).

Notevoli sono le pubblicazioni del prof. Cesca. Nella prima intitolata „Contributo alla storia del Fenomenismo, Messina 1884, va in cerca di accenni al fenomenismo in quattro filosofi ben differenti d’età e d’indirizzo, l’Occam, il Malebranche, il Campanella e il Condillac. In quanti all’ Occam il Prantl „ebbe il torto di non considerare in lui che il logico e di trascurare tutte le altre parti della sua filosofia e non si accorse che lungi dal far discendere la gnoseologia dalla logica, l’Occam fa questa dipendente da quella, e che solo al di lui fenomenismo si deve la prevalenza che dà alla concezione bizantina dei termini.“ Il fenomenismo del Campanella non dipende, come vuole il Windelband, dal sensismo eriditato dal Telesio; perchè il sensismo è dommatico e si accompagna al realismo volgare: dipende invece da una ricerca gnoseologica di gran valore „Quella che noi ora chiamiamo percezione, per il Campanella non è una semplice recezione passiva, ma esige la participazione attiva della mente, cioe un giudizio sull’ impressione patita. Cotesta dottrina fu enunciata e sostenuta da molti, e gli però se non ha il vanto di averla trovata per primo, ha sempre il merito di aver riconosciuto plenamente il valore e l’importanza della participazione della mente nella sensazione.“ Da questa dottrina il Campanella cava la conclusione che la scienza „non tratta delle cose come sono ma come appaiono a noi“ completo fenomenismo. In quanto al Malebranche il fenomenismo „l’acetta e lo dimostra per avvolarare il razionalismo, ma non s’accorse che facendo ciò urtava contro il suo occasionalismo“. Il Condillac „formulò solamente il fenomenismo riconoscendo la relatività della conoscenza. Cotesto formulazione si limita però ad una enunciazione e manca di una solida dimostrazione“.

La secunda pubblicazione del Prof. Cesca riguarda l'idealismo soggettivo di J. G. Fichte. Verona 1895, dove esposta la gnoseologia del Fichte conclude „tutti i tentativi (del filosofo tedesco) per togliere di mezzo la cosa in sè e per ispiegare il non-Io come un prodotto dell' Io „rimasero senza risultato, non avendo egli dimostrata la sua tesi idealistica, ed essendo i suoi argomenti contro il Realismo privi di valore".

Il Dr. Giuseppi Caldi pubblicò una pregevole memoria intitolata La Critica nel secolo XVI contro la logica Aristotelica e l'insegnamento scolastico Udine 1896. Si espongono con ordine e chiarezza le critiche mosse alla logica delle scuola del Vives, da P. Ramus e dal Nizoli. — Uno studio critico del Dottor Antonio Gemelli su G. C. Vanini apparve a Catanzaro nel 1898. E diviso in tre parti; nella prima un cenno biografico-storico, una seconda che è una esposizione monca della opere filosofiche, infine una terza parte, che contiene un giudizio critico sulla filosofia del Vanini, il quale oscillerebbe tra lo scetticismo e il naturalismo. „L'anfiteatro sulla traditione dubitava; fra un anno e tre mesi appena i Dialoghi affermavano e propalavano con ardimento i nuovi veri della scienza. Il Vanini nell' aprire l'anfiteatro dell' eterna Provvidenzo accenna già al proposito di movere alla conoscenza di Dio attraverso la natura, dapprima al modo di Nicola di Cues, poi coi mezzi che gli somministra Cornelio Agrippa . . . finchè nei Dialoghi la formola ipsa Natura quae Deus est attesta (sic) l'altra: Natura naturans e Natura Naturata, ed entrambe annunziano la terza Deus sive Natura". — Un breve cenno mi sia concesso della monografia del Dottor Buanamici: Riccardo da S. Vittore, saggio di studio sulla filosofia mistico del secolo XII Alatri De andreis 1898. È una dissertazione di laurea, dove è esposta per minuto l'opera del Vittorino De Trinitate, dove si cerca con immagini e confronti recar luce nel più fitto dei misteri. Cosi alla difficoltà se la sostanza del figlio è genita e quella del Padre è ingenita, come può essere la stessa nell' uno e nell' altro „egli risponde con un paragone: „sianvi due individui, di cui uno abbia da sé stesso ritrovata la scienza di qualche cosa e la insegni ad un altro, non parrà forse nel cuore

di ambidue la stessa scienza e la stessa verità? Eppure in uno è ricevuta, nell' altro no". Un esteso confronto fa il nostre Autore tra Ugo e Riccardo di S. Vittore. „In Ugo gli stessi argomenti si ritrattavano in più luoghi con inutili e nojose ripetizioni, Riccardo volle assurgere all' unità, restringere gli slanci poetici secondo lui non necessarii, e gli entusiasmi del sentimento che han larga parte nell' esposizione della dottrine di Ugo; partire da un concetto ben delineato e fisso e derivarne conclusioni rigorosamente logiche ed indiscutibili". Pare che Riccardo sia un ragionatore sottile, che distingue e suddistingue ordina, classifica, compara, non una mente divinatrice che con un vigoroso colpo d'ala s'innalza alle cime della contemplazione mistica. Se il nostro autore si fosse un po'indugiato nel confronto tra Riccardo e S. Bonaventura (p. 166, 168), avrebbe ben rilevato di quantol'ultimo sorpassi il primo, e come più vivo affetto lo scaldi.

Mi sono serbati per ultimo due lavori di Sante Felici, che in età ancor verde è mancato da poco tempo alla scienza nostra. Il primo, posteriore di data all' opera maggiore, è una nota pubblicata nei Rendiconti dell' Accademia dei Lincei (Vol. VI fasc. 3 e 4 sedute del 4 e 25 aprile 1897) su Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella. È una esposizione completa del Dialogo ancora inedito contro Luterani Calvinisti ed altri eretici. L'autore si rende un esatto conto delle ragioni, che indussero il filosofo di Stilo a condannare la Riforma, la quale poneva inciampi a quell' unificazione morale e politica del genere umano, a cui egli aspirava.

Di gran lunga più importante è l'altra pubblicazione intitolata Le dottrine filosofiche religiose di Tommaso Campanella. Chieti 1895. Io non dubito di affermare che quest' opera resterà come uno degli studii più profondi sulla filosofia del Risorgimento. Tra le molteplici contraddizioni del filosofo di Stilo l'espositore sa moversi con tale agilità da poterle molte volte comporre, senza però nasconderle in guisa alcuna. La teoria principale, intorno a cui raggruppa tutte le dottrine del Campanella, è quella dello mens, che si aggiunge allo spirito di natura affatto materiale. Questa distinzione tra νοῦς e πνεῦμα, che risale ad Aristotele ed ai Neoplatonici,

diventa comune nella Rinascenza, e in scrittori diversissimi si ritrova prima che nel Campanella. Il Felici non cita se non tre soli, il Cardano, il Telesio e Giordano Bruno, ma la lista si potrebbe moltiplicare di molto. La specialità del Campanella è questa, che mentre s'accorda col Telesio nell' attribuire allo spirito animale tutte le potenze cogitative, compreso anche l'assurgere all' universale, non si restringe ad attribuire alla mente una semplice funzione complementare, ma mette in lei il carattere specifico dell' anima umana, cioè la riflessione in se stessa, la scelta libera tra bene e male e infine la religiosità o l'aspiratione all' infinito. Per tal guisa la mente del Campanella è la vera mediatrice tra l'infinito e il finito, ed anticipa il concetto della soggettività, che forma il cardine della filosofia moderna. La mente, o per dirla in modo più comune l'anima umana, accoglie in sè, come tutti gli altri esseri, le tre primalità: potenza, sapienza, amore. Poichè anche la mente si leva sin dove il potere delle sue ali la sorregga, conosce ed ama l'eterna verità e l'infinito bene, ed in questa conoscenza ed in questo amore dell' infinito o di Dio conosce ed ama ciò che v'ha di meglio in lei, il vero sé. Questa conoscenza di sé nell' infinito è dunque ciò che v'ha di più primitivo in noi, è una cognitio abdita, nascosta nel più profondo del nostro essere, a cui si soprappongono molti strati di conoscenze aggiunte, cognitio addita, provenienti dai sensi e dall' intelletto che sui sensi si travaglia.

Le applicazioni più importanti di questa teoria della mente e della distinzione della cognitio abdita dall' addita il Felici li discopre nella teorica della Religione, esposta e messa a confronto con quella del Bruno negli ultimi capitoli, i più importanti e nuovi di tutto il volume. Sul qual confronto non posso ora entrare in discussione col Felici su quei pochi punti, in cui più in apparenza che in sostanza pare che da me dissenta. Restringendomi al Campanella, dirò che conforme alla sua metafisica distingue la religio indita dall' addita. L'indita rimane in sè una forma essenzialmente virtuale, mentre il sopraggiunto è ciò che nel progresso dei tempi in seno ai vari popoli e attraverso i vari stadi della civilizzazioni, piglia molteplici atteggiamenti e contorni e costituisce la sequela delle religioni positive e delle loro trasformazioni. La

religione indita, in quanto le origina tutte, forma il sostrato delle religioni positive, quell che hanno di comune, di vero, di perfetto. Giacchè il sentimento innato della divinità è identico in tutti gli uomini, e il suo immediate contenuto è ciò in cui essi non errano, mentre errano intorno a ciò che al medesimo s'è venuto sovrapponendo mano a mano nella religione primitiva, che era la più vicina all' indita, nella quale il Dio che s'adorava era unico, quello che tutti concordemente sentivano nelle loro aspirazioni all' infinito. Ben presto da questo stato aureo o d'innocenza si decadde, quando queste ingenito sentimento del divino fu sopraffatto dalle paure o dalle speranze nelle forze della natura. Nacquero allora le molte divinità, alcune buone e risanatrici, altre malefiche e distruttrici, ed ecco gli uomini „fatti simili a quei bambini, che allevati lontani dalla casa paterna, non riconoscono più il genitore e dicono babbo a chiunque vada loro innanzi o come tale venga loro presentato.“ Con la scissura dell' unità religiosa teocratica è data la prima mali labes dei rivolgimenti umani; perchè „sorti più principati e religioni e sette, nascono nel genere umano divisioni, guerre, carestie, pestilenze e ogni fatta di mali . . . Le religioni, che si vanno via via formando e trasformando tra il fluttuare degli eventi umani, vogliono sì essere un surrogato dell' originaria, ma in realta non sono se non un simulacro più o meno riuscito, sono a ogni modo coinvolti alle aberrazioni dei sofismi, alla corruzione dei costumi, alle violenze delle tirannidi, fino a che il colmo stesso del male e della decadenza non produca una reazione sì nelle religioni che negli stati, la quale ha ad effetto una riforma in entrambi. . . . Tali trasformazioni e rinnovellamenti della religione si succederanno con un moto ininterrotto fino a quella forma, che s'adatterà a tutti i popoli“. Perchè il corso della storia s'incammina fatalmente a questa meta suprema: la fratellanza universale, bandita dal Vangelo e dal Cristianesimo, che fra tutte le religioni, è considerata dal nostro filosofo prima ancora del deismo inglese, come la più alta approssimazione all' ideale tipico della religione naturale[1]). Il Cristianesimo quindi attraverso le sue esplicazioni

[1]) È notevole, scrive il nostro autore, che Erbert di Cherburg mandó al Campanella il De veritate facendogli sapere per mezzo dell' abate francese

storiche del Papato e dell' Impero dovrà ricondurci a quello stesso stato di felicità e d'innocenza, onde si è partiti. „Il principio e la fine (del circolo storico) si riuniscono per scambievole attrazione di omogeneità. Una felice società teocratica al principio, una felicissima alla fine.“ Il Campanella non è quindi da tenersi, come pensava la Spaventa, prima di conoscere i numerosi documenti pubblicati dall' Amabile, come il „filosofo cattolico e sostenitore acerrimo della gerarchia.“ Basterebbe convincerci del contrario il fatto indubitato, che le idee del Campanella furono male accolte da quella stessa potestà, in servigio della quale di chiarava di adoperarsi. Il papa ben sapeva che il cattolicismo vagheggiato dal Campanella consisteva in una tale trasformazione del cristianesimo papale, che la riforma stessa non avrebbe potuto reggere al confronto. A capo del nuovo stato o della città dei solari doveva mettersi secondo lo stilese tale che per eccellenza d'ingegno a tutti gli altri sovrastasse, il metafisico, il quale dovrá riunire in sè l'autorità spirituale e la temporale. A costui debbono fare corona non un collegio di cardinali, ma un triumvirato della potenza o magistrato che presiede alle armi, della sapienza a cui incombe la direzione delle arti liberali, e dell' amore che sovrintende alla generazione. Tutti i cittadini, che al governo dei triumviri sono sottoposti, non ostante la differenza dei loro uffici, debbono essere del tutto eguali fra loro. Poichè nessuna differenza di agiatezza li divide, essendo vietata la proprietà e commisurato il profitto di ciascuno ai propri bisogni. Anche le donne debbono essere comuni fra questi nomini, non nel senso che ogni donna possa accoppiarsi con quell' uomo che più gli piaccia; ma bene in quello che le unioni tra uomini e donne debbono estere determinate dall' autorità competente, la quale avrà principalmente di mira il miglioramento della razza non pure nel fisico, ma più ancora nel morale. E come l'amore provederá al migliore allevamento, cosi la sapienza curerà la migliore educazione della prole per isvellervi dalle radici le tendenze egoistiche, e sostituirvi invece quel caldi amori di tutti per tutti, che si

Peirese, che stimerebbe la censura di lui molto più di ogni altro non senza, grandissima ragione. (Amabile, Fra Tommaso nei castelli ecc Vol. 2 doc. 313.)

confondono nell' amore supremo di Dio. Dobbiamo dunque conchiudere col nostro espositore, che chi tenga conto di tutti i documenti pubblicati in questi anni sul filosofo di Stilo, non potrà disconoscere che egli „dalla sua natività astrologica, dalle sue pro minenze craniche e facoltà intellettuali straordinarie avea tratta la ferma convinzione d'essere nato a una missione altissima, quella di dare nuovo assetto alla società umana. Cosi gli sorge per tempo in mente l'idea della città del sole, che ei primo cerca di attuare in Calabria, poi fallita quivi l'impresa e con essa la possibilità della sua azione personale e diretta, descrive e colorisce nel libro omonimo. „La forma d'ordinamento teocratico da lui vagheggiata fino alle morte, e che ha sempre sperato di vedere per una via o per l'altra messa in pratica nel mondo, è e rimane nella sostanza quella delineata nella città del sole dove Indi s'ha da ricercare „la somma dei suoi concetti politico-religiosi riposti.“ Il trattato della monarchia di Spagna da una parte; dall' altra Le monarchie della Nazioni e qualche altro scritto congenere, intesi a sostenere il progressivo stabilirsi della monarchia universale del Papa con l'ajuto precipuo nel primo scritto della monarchia di Spagna, secondo l'altro di Francia, non rappresentano che „una via di ripiego per giungere alla città del sole“ una via cui lo costringevano il timore di non tirarsi addosso per le sua novità, leire della Chiesa e dello stato, più che non se l'avesse già attirate, e il forte bisogno di propiziarsi entrambi.“

Congrès International de Philosophie, 1-5 Août 1900.

La direction de la *Revue de Metaphysique et de Morale* publie aujourd'hui, avec les noms des philosophes et des savants qui ont bien voulu accepter de faire partie du Comité de patronage du Congrès International des Philosophie, la liste des auteurs dont elle s'est assure la collaboration et les titres des mémoires.

Grâce à ces précieux concours, grâce à l'empressement qu'elle a rencontré dans son œuvre et dont elle tient à remercier publiquement tous ses amis de France et de l'Étranger, on peut dire que la réunion d'août prochain aura au point de vue philosophique une réelle importance et qu'elle marquera une date. Mais il faut qu'il subsiste des travaux du Congrès plus qu'une date et plus qu'un souvenir, il faut que les résultats en soient consignés dans un monument écrit.

Le compte rendu sommaire des débats, publié par l'administration centrale des Congrès de l'Exposition universelle, ne suffit pas.

Les membres du Comité d'organisation ont donc pensé qu'il convenait de publier intégralement les mémoires communiqués, et ils ont décidé que chaque auteur recevra gratuitement 50 exemplaires de son travail.

Cette publication, qui portera le nom de „Bibliothèque du Congrès", comprendra 4 volumes, correspondant aux 4 sections du Congrès: les volumes I (Philosophie générale et Métaphysique), II (Morale), IV (Histoire de la philosophie), d'un contenu de la valeur de 480 pages environ, seront du format in-octavo carre.

Le volume III (Logique et Histoire des sciences), de même format, dépassera 700 pages; il paraîtra au moins un volume tous les six mois à partir du 1er décembre 1900.

Dès à présent ces volumes sont mis en souscription. Cette souscription est destinée à couvrir d'avance, au moins dans une certaine mesure, les frais très considérables de cette publication, et elle permet en même temps d'offrir aux souscripteurs les volumes à des conditions sensiblement plus avantageuses que celles qui seront faites au public.

Les souscriptions à l'ouvrage complet seront reçues jusqu'au 1er décembre 1900.

Conditions de la Souscription et de la Vente.

Souscription.

Les *quatre* volumes . . . . 40 fr.
(payables d'avance en un seul versement du 1er mai au 1er décembre 1900).
ou bien par versement en Quatre termes:

1er Mai 1900	11 fr.	44 fr.
1er Octobre 1900	11	
1er Février 1901	11	
4 Juin 1901	11	

Prix des Volumes à l'apparition.

Tome I	12 fr. 50	62 fr. 50
Tome II	12 50	
Tome III	25	
Tome IV	12 50	

Chaque demande de souscription devra être accompagnée d'un mandat-poste ou d'un chèque sur Paris, soldant, soit le montant total de la souscription, soit le montant des termes échus à la date où cette souscription sera envoyée. Elle devra être adressée à M. Xavier Léon, directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et secrétaire du *Congrès international de philosophie*, 5, rue de Mézières, Paris.
